La ciudad y las leyes

Lo que hace a Grecia, 2
Seminarios 1983-1984
La creación humana III

Cornelius Castoriadis

FILOSOFÍA

Cornelius Castoriadis (Estambul, 1922 - París, 1997) realizó estudios de ciencia política, economía y derecho en la Universidad de Atenas. En 1945 se trasladó a París y en 1949 fundó el grupo y la revista *Socialisme ou Barbarie*, en los que participó hasta su disolución en 1965. Entre 1948 y 1970 trabajó como economista en la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), a partir de 1974 comenzó a ejercer como psicoanalista y en 1979 fue electo director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

Entre sus obras se cuentan: *La sociedad burocrática, La experiencia del movimiento obrero, La institución imaginaria de la sociedad, El ascenso de la insignificancia* y *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997).*

El Fondo de Cultura Económica ha publicado: *Figuras de lo pensable* (2001), *Sobre* El Político *de Platón* (2003), *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987* (2004), *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983* (2006) y *Ventana al caos* (2008).

Otros títulos de la Colección Filosofía

Lo que hace a Grecia.
1. De Homero a Heráclito.
Seminarios 1982-1983.
La creación humana II
Cornelius Castoriadis

Sujeto y verdad en el mundo histórico-social.
Seminarios 1986-1987.
La creación humana I
Cornelius Castoriadis

Estética y negatividad
Christoph Menke

La mirada de Jano.
Ensayos sobre Carl Schmitt
Carlo Galli

Descripción del ser humano
Hans Blumenberg

Breve historia del alma
Luca Vanzago

Heidegger, pensador de un tiempo indigente.
Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX
Karl Löwith

La filosofía política de Hobbes.
Su fundamento y su génesis
Leo Strauss

La memoria, la historia, el olvido
Paul Ricœur

Correspondencia 1943-1955
Theodor W. Adorno
Thomas Mann

Este volumen reúne los seminarios dictados en 1983-1984 por Cornelius Castoriadis en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Dichos seminarios están dedicados esencialmente al nacimiento, la naturaleza y el funcionamiento de la democracia ateniense, y en particular al singular fenómeno que fue la democracia directa tal como la practicaban los atenienses. Castoriadis muestra cómo ellos supieron cuestionar la idea de que puede haber una competencia específica en cuanto a los asuntos de la ciudad; cuáles fueron las instituciones que crearon, y sobre todo la tragedia, para imponer límites a la democracia; y qué fines se dio esta sociedad, según aparecen en la "Oración fúnebre" pronunciada por Pericles y transmitida por Tucídides.

A través de una discusión, en filigrana, de autores antiguos (Sófocles, Heródoto, Platón, Aristóteles) y modernos (Rousseau, Arendt) la lectura de *La ciudad y las leyes* permitirá advertir hasta qué punto sigue siendo actual la cuestión de la participación de todos en los asuntos comunes: la cuestión de la democracia.

ISBN: 978-950-557-908-2
9 789505 579082

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LA CIUDAD Y LAS LEYES

Traducción de
Horacio Pons

Transliteración de términos griegos de
Hernán Martignone

CORNELIUS CASTORIADIS

LA CIUDAD Y LAS LEYES

Lo que hace a Grecia, 2

Seminarios 1983-1984
La creación humana III

Texto establecido, presentado y anotado
por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay

Precedido de
"Castoriadis y el legado griego"
de Philippe Raynaud



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Primera edición en francés, 2008
Primera edición en español, 2012

Castoriadis, Cornelius
La ciudad y las leyes : lo que hace a Grecia 2 . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.
381 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Horacio Pons
ISBN 978-950-557-908-2

1. Filosofía. I. Horacio Pons, trad. II. Título.

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer
Imagen de tapa: *Discurso fúnebre de Pericles*, de Philipp von Foltz

Título original: *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984. La création humaine* III
ISBN de la edición original: 978-2-02-097141-6

El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-908-2

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

PREFACIO

LA CIUDAD *y las leyes* es el segundo volumen en que se presentan los seminarios que Cornelius Castoriadis consagró a la antigua Grecia en el marco de su enseñanza en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) [Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales]. Este volumen se inscribe en un proyecto de publicación de la totalidad de sus seminarios bajo el título de *La creación humana*, presentado a grandes rasgos en la advertencia de *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social* (2002) y en el prefacio de *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito* (2004).

A pesar de la unidad temática que nos impulsó a publicar por separado *Lo que hace a Grecia. 1* (en adelante, *LQHG 1)*, la obra era sin lugar a dudas la introducción de un conjunto más vasto. En 1982, luego de un trayecto que lo ha llevado desde hace casi cuarenta años a afrontar algunos de los grandes problemas del siglo XX, pero también a desarrollar una reflexión filosófica más general sobre lo que él llama lo *histórico-social*, cuyos elementos esenciales se encontrarán en *La institución imaginaria de la sociedad* (1965-1975), Castoriadis procura, en lo referido al caso de la antigua Grecia, dar una respuesta a esta pregunta: ¿cómo puede una sociedad poner en entredicho su propia institución? En la enseñanza que proporcionó la materia del primer volumen trata, pues, de comprender esta singularidad: la doble creación hace más de dos milenios, en un lugar específico, de la filosofía y la democracia, los inicios de un movimiento que va a ser "interrogación sin límites sobre la verdad, disputa interminable sobre la justicia". Para hacerlo, intenta ante todo poner de relieve –en la religión y la mitología griegas, en los poemas homéricos, en Anaximandro y Heráclito– rasgos esenciales de la visión del mundo en que esa aparición encontró su abono. Su núcleo es que hay "génesis y destrucción sometidas a una ley que está más allá del sentido y el sinsentido humanos". Ser y valor no se confunden, y, al contrario

de lo que ha creído casi unánimemente la tradición ulterior, no hay correspondencia entre nuestros deseos y nuestras decisiones y el ser mismo. Caos y cosmos, por último, coexisten en la naturaleza y en el mundo humano. (Véanse los informes de enseñanza de 1980-1982 y 1982-1984 reproducidos como anexo I de *LQHG 1*.)

Recordemos las consecuencias que Castoriadis extraía de ello, y que se enuncian con claridad en un texto elaborado entre 1979 y 1982, "La *polis* griega y la creación de la democracia" (reeditado en 1986 en *Los dominios del hombre)*, donde esas ideas se expusieron por primera vez:

> Esta visión condiciona, por así decirlo, la creación de la filosofía. Ésta, tal y como los griegos la crearon y practicaron, es posible porque el universo no está del todo ordenado. Si lo estuviera, no habría la más mínima filosofía, sólo un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera caos puro y simple, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero la visión también condiciona la creación de la política. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya fuera desde el exterior o por su actividad "espontánea" ("mano invisible", etc.), y si las leyes humanas fueran dictadas por Dios o la naturaleza, e incluso por la "naturaleza de la sociedad" o las "leyes de la historia", no habría entonces lugar alguno para el pensamiento político ni campo abierto a la acción política, y sería absurdo interrogarse sobre lo que es una buena ley o sobre la naturaleza de la justicia [...]. Y si fuera posible un conocimiento cierto y total *(episteme)* del dominio humano, la política terminaría de inmediato y la democracia sería a la vez imposible y absurda, pues supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de llegar a una *doxa* correcta *y* que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas.[1]

*

[1] Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, p. 285; reed.: París, Seuil, col. Points Essais, 1999, p. 356 [trad. esp.: "La *polis* griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].

Interrogación sobre la verdad, interrogación sobre la justicia: los seminarios de 1983-1984 que se presentan aquí (al igual que los de 1984-1986, que son su continuación y se publicarán ulteriormente) se consagran en lo esencial al segundo aspecto, en particular a la creación de la *polis* democrática y sus diferentes circunstancias. Es indudable que cuando Castoriadis se ocupa una vez más de estas cuestiones en 1982-1984 (pues su trabajo comenzó mucho antes; véase nuestro prefacio a *LQHG 1)*, los documentos esenciales del *dossier* ya están presentes: de Grote a Glotz o Finley, hay material más que suficiente para nutrir una reflexión sobre los comienzos de la democracia. Pero los veinticinco años transcurridos desde esos primeros seminarios de Castoriadis sobre Grecia estuvieron marcados por progresos muy notables del trabajo arqueológico –e histórico, en términos más generales– en lo referido a la ciudad griega, su nacimiento y su modo de funcionamiento. Hemos procurado dar una idea de ellos en las notas complementarias,* exponiéndonos inevitablemente al reproche de haberlo hecho de manera insuficiente o excesiva. En todo caso, y cualquiera sea la utilidad del trabajo de los especialistas, es obvio que Castoriadis no buscaba hacerse un nombre en la historia de la filología ni en la de los estudios griegos. Los lectores del primer volumen se acordarán acaso de la observación –en la que falta por desdicha la sonrisa a medias que sin duda la acompañaba– sobre esos "filólogos sin los cuales no se podría decir nada, pero que dicen a veces cosas abominables"... Esto no le impidió profesar la mayor de las admiraciones, y a veces la mayor de las amistades, por más de un miembro de esa corporación. Y, por lo demás, se preocupaba en muy alta medida por la exactitud en el manejo de sus fuentes. Pero tenía sus propias prioridades: lo que le interesaba ante todo en esos seminarios era comprender y ayudar a comprender la increíble novedad de lo surgido en aquel momento de la historia,

* Estas notas complementarias aparecen al final del presente volumen. Las llamadas correspondientes se indican en el texto con números arábigos entre paréntesis. [N. del E.]

puesto que la idea democrática, la idea de una participación igual de todos en los asuntos comunes (el proyecto, escribió Castoriadis en otra parte, de una "sociedad cuyas instituciones, una vez interiorizadas por los individuos, facilitan lo más posible su acceso a la autonomía individual y su participación efectiva en cualquier poder explícito existente en la sociedad"), es tan nueva hoy –y, a los ojos de la mayoría de los doctos, tan absurda o peligrosa– como hace veinticinco siglos. Recordemos que, antes del último medio siglo, la democracia griega no tenía muy buena prensa entre los helenistas, con algunas notables excepciones: Grote y un excéntrico como Ménard en el siglo XIX; Glotz, Hatzfeld o Zimmern más adelante. Y que, aun entre estos últimos, la democracia *directa* suscitaba asombro o molestia. El éxito en las décadas de 1960 y 1970 de la escuela de Gernet, Vernant y Vidal-Naquet, sumado luego a la abundancia, durante una veintena de años, de estudios que miraban la democracia ateniense con buenos ojos, o al menos sin hostilidad, favorecida en parte por la influencia de la obra de Moses Finley, eran en el fondo fenómenos bastante sorprendentes. No lo es tanto el hecho de que, con la ayuda del clima de la época, algunos helenistas se afanen hoy en destacar hasta qué punto la tradición representada por Polanyi y Finley subestimó el peso de las motivaciones económicas y el lugar de la "ciudad mercantil" en el mundo griego antiguo; y que ahora haya que dedicarse sobre todo a analizar "lo que no funciona" en la democracia radical ateniense (retomamos aquí los títulos de dos importantes obras, muy representativas de esta "nueva" o, mejor, muy vieja orientación). Por lo demás, la opinión común –conforme en este punto a la realidad de todos los llamados países desarrollados, aun aquellos que se pretenden "democráticos"– sostiene que en el fondo no hay otro valor que el económico, y que gobiernan los pocos y no la multitud, la masa de los ciudadanos que se limita a participar (o no participar) periódicamente en elecciones. Y que la "democracia" es eso mismo. Es indudable que *La ciudad y las leyes* no participa del clima de la época. Directa o indirectamente –a través, como cabía esperar, de numerosas digresiones que la mayoría de las veces no

son otra cosa que maneras un tanto sorprendentes de encaminarse siempre hacia la misma meta–, lo que dice Castoriadis gira en todo momento alrededor de una misma cuestión, la del pasado y el futuro de una "sociedad donde todos los ciudadanos tienen una posibilidad concreta igual de participar en la legislación, el gobierno, la jurisdicción y, en definitiva, la institución de la sociedad"; en síntesis, la de la verdadera democracia, antigua y moderna.

*

La ciudad y las leyes reúne casi todos los seminarios de los últimos meses del ciclo lectivo 1982-1983, así como otros tres de 1983-1984, pues su continuidad temática es evidente. Faltan para el final del ciclo 1982-1983 dos seminarios: los últimos, del 8 y el 15 de junio de 1983, de los que por desdicha no hemos podido encontrar ni transcripción ni grabación; ocurre lo mismo, en el ciclo lectivo 1983-1984, con los seminarios del 2 de diciembre de 1983 y el 11 de enero de 1984. En el caso de este ciclo hemos descartado siete seminarios, de los que, no obstante, hay huellas: los cuatro primeros (9, 16, 23 y 30 de noviembre de 1983), donde encontramos una introducción general al pensamiento de Castoriadis que, en ese nuevo contexto, rompía el hilo general de la exposición, y los del 18 de abril, y el 2 y el 9 de mayo de 1984, dedicados en lo fundamental a Safo y la antropogonía en Esquilo y Sófocles, dado que estos seminarios, reelaborados por el autor, se publicaron ya en 1999 en la compilación póstuma de *Figuras de lo pensable*. Planeamos presentar transcripciones de esos siete seminarios en el sitio de la Association Castoriadis, con remisión a los textos publicados donde se abordan los mismos temas.

Como en los volúmenes anteriores, no hemos vacilado en hacer correcciones de forma cuando nos pareció necesario, sin dejar de velar por la presentación más fiel posible del pensamiento del autor. El lector, reiterémoslo, no tiene siempre frente a sí lo que Castoriadis "dijo" literalmente, y ni siquiera lo que habría "escrito", pero sí, a no dudar, lo que Castoriadis pensaba. Nos hemos explayado lo suficiente al respecto en la advertencia de *Sujeto y verdad*.

Las diferentes convenciones son en su mayor parte las que hemos seguido en el caso del primer volumen de *Lo que hace a Grecia*. En lo que toca a la transliteración del griego, no indicamos ni las iotas suscritas ni los acentos; sólo hemos tenido en cuenta las cantidades al tratarse de las vocales *e* y *o* (e = ε; è = η; o = ο; ô = ω).* Las contadas anotaciones marginales del autor sobre las transcripciones de Zoé Castoriadis, integradas las más de las veces al cuerpo del texto, se llevaron en ocasiones a una nota al pie; siempre las precede la mención *Anotación en el manuscrito* y figuran entre corchetes rectos: [ ], a fin de distinguirlas de las notas de los editores (en lo esencial, complementos bibliográficos), señaladas por corchetes angulares: < >. También se señalan entre corchetes angulares, en el cuerpo del texto, unas pocas lagunas de la transcripción o ciertas opciones de los editores donde ésta plantea problemas de lectura.

Michel Casevitz y Alice Pechriggls nos dieron otra vez muestras de su amistad al releer nuestro trabajo. Les agradecemos sus observaciones y consejos. Nuestra gratitud, también, para Zoé Castoriadis, cuyas transcripciones nos aportaron una vez más la materia prima sobre la cual trabajamos; para las fundaciones Niarchos y Costopoulos, por sus contribuciones económicas, así como para Philippe Raynaud, que nos ha permitido reproducir aquí el texto de su intervención en el coloquio de Cerissy de 2003, consagrado a la obra de Castoriadis.

Desgraciadamente, Pierre Vidal-Naquet ya no está entre nosotros. No hace falta decir, sin duda, cuánto lo echamos de menos.

E. E., M. G. y P. V.

* Para la transliteración de los términos griegos al español se ha mantenido el criterio de los editores franceses, pero no se han señalado las cantidades vocálicas. Se han colocado los acentos de acuerdo con las normas de acentuación del español, por lo que el lector deberá pensar en dichas normas para pronunciar correctamente los vocablos sin tilde. [N. del E.]

CASTORIADIS Y EL LEGADO GRIEGO[1]

Philippe Raynaud

QUE CASTORIADIS no dejó de mantener con la antigua Grecia una relación privilegiada es un hecho que, está claro, a nadie se le ocurriría discutir; y la publicación en curso de sus seminarios y artículos póstumos muestra que, en los últimos años de su vida, el autor de *La institución imaginaria de la sociedad* no vacilaba en afirmar con la mayor franqueza la deuda que el pensamiento y las sociedades libres tenían con la experiencia griega, incluso en lo que la distingue u opone a la lógica de las grandes religiones reveladas. Querría mostrar aquí que, más allá de la fidelidad, Castoriadis mantenía con el legado griego una relación original y hasta singular, que hace de él muy otra cosa que un defensor de los "antiguos" contra los "modernos".

Me parece que, en términos esquemáticos, podemos distinguir dos tipos de "retorno a los antiguos". El primero estaría representado por una corriente de la filosofía contemporánea que incluye a figuras por otra parte muy diversas, como las de Michel Villey, Leo Strauss o, en cierta medida, Alasdair MacIntyre: para estos autores, el "retorno a los antiguos" es el medio de efectuar una crítica o, mejor, una autocrítica de la modernidad, que pasa por una crítica general de la metafísica de la subjetividad (o de la política y el derecho individualistas) y en la cual el problema central es el de la *naturaleza* como fundamento de la objetividad del derecho (Villey) o como objeto de la búsqueda del filósofo, la única que puede fundar la irreductibilidad de la *vida filosófica* a las otras formas de la

[1] <Texto de una intervención en el coloquio de Cerissy "Castoriadis et l'imaginaire", celebrado entre el 6 y el 10 de junio de 2003.>

existencia humana. Pero también puede hablarse de "retorno a los antiguos" para designar una corriente minoritaria de la filosofía política moderna –aproximadamente correspondiente al "momento maquiavélico" de Pocock– que se complace en valorizar diferentes ejemplos de la *política* o la *ciudad* antiguas (Esparta y sobre todo Roma más que Atenas) con el objeto de relativizar la figura liberal de la "libertad negativa" en provecho de las del *ciudadano* y la libertad "positiva", dando más importancia a la ausencia de dominación y a la igualdad ante la ley que a la libertad "negativa" de hacer lo que uno quiere, y atribuyendo así más valor a la autonomía colectiva que a la independencia individual. Castoriadis tiene sin duda no pocos puntos en común con cada uno de estos dos tipos de "retorno a los antiguos", aunque sólo sea porque, a la inversa de muchas interpretaciones hoy habituales, considera que el pensamiento y la política antiguos tienen cierta unidad; pero no puede decirse, no obstante, que se ajuste a las formulaciones más corrientes de esas dos "escuelas". Desde el punto de vista de su filosofía general o "primera", Castoriadis desarrolla una ontología de la *imaginación radical*, que pasa por una crítica de conjunto de una tradición metafísica iniciada en Platón y Aristóteles y situada a todas luces en el centro mismo del proyecto de un Villey o un Strauss; la filosofía de Castoriadis presenta aquí un rostro bastante "moderno", por su insistencia en la actividad creadora de los hombres y en la libertad soberana del crítico o el pensador. Pero él no es por ello, en su obra de pensador político, un mero representante de la venerable tradición del "humanismo cívico" o de la "libertad positiva"; es eso lo que se advierte, sobre todo, en el privilegio explícito que otorga a Atenas (en detrimento del "espejismo espartano" o del ejemplo romano), así como, en líneas más profundas, en su rechazo del tema caro a Hegel de la "bella totalidad", en beneficio de una interpretación esencialmente trágica y política de la experiencia griega y, muy en particular, de la historia *ateniense*. Señalemos además que, salvo error de mi parte, Castoriadis jamás se presentó como un partidario de los "antiguos" en el marco de un hipotético debate entre éstos y los modernos: reivindica la herencia

del idealismo alemán tanto como la de la filosofía griega, y adjudica (casi) tanta dignidad a las figuras "modernas" de la emancipación (las ciudades republicanas de Italia, las revoluciones norteamericana y francesa) como a la experiencia de la Ciudad griega.

En cierta forma, incluso puede decirse que, de hecho, los griegos de Castoriadis son ya "modernos" en muchos aspectos. Por una parte, en efecto, la "democracia" ateniense, por diferente que sea de la nuestra, es definida por él como un régimen fundado en la *autolimitación*, que, sin ser desde ya un concepto "liberal", apunta no obstante a otro concepto central de la modernidad, el de *soberanía;* por otra parte, el imaginario de los griegos, que experimentan la división del alma y ponen el caos en el origen del mundo, es en cierto modo *posterior* y no *anterior* a la metafísica moderna de la subjetividad: de no ser por la antipatía que Castoriadis sentía por las teorías políticas "posmodernas", casi podría decirse que sus griegos son ya "posmodernos".[2] La tesis que defenderé aquí es la siguiente: la Grecia de Castoriadis no es tanto la de la *filosofía* griega como la de lo que llamaré, a falta de algo mejor, *experiencia* griega, cuya figura sólo puede comprenderse sobre la base de una crítica de la filosofía griega, o de la autocrítica filosófica del legado griego.

La unidad de la experiencia griega

El texto donde Castoriadis resumió de la manera más cautivante su interpretación de la experiencia griega es sin duda "La *polis* griega y la creación de la democracia", que sintetiza reflexiones elaboradas entre 1979 y 1983 y plantea el principio general de la *unidad* de esa experiencia: "La creación de la democracia y la filosofía, y del lazo entre ambas, encuentra una precondición en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo del ima-

[2] Sobre estos aspectos, véase Philippe Raynaud, "Platon et la expérience grecque", en *Droits*, núm. 31, 2000, pp. 81-87.

ginario griego".[3] Lejos de atenerse a la historia política, Castoriadis se esfuerza, en efecto, por mostrar que la política griega debe su valor en parte ejemplar al hecho de presuponer por sí misma una respuesta o al menos una asunción del conjunto de las preguntas de la filosofía; sean, por ejemplo, las tres célebres preguntas de Kant en *Crítica de la razón pura:* "En lo que se refiere a las dos primeras: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, la interminable discusión comienza en Grecia, pero no hay 'respuesta griega'. Pero para la tercera pregunta: ¿qué me está permitido esperar?, hay una respuesta griega clara y precisa, un *nada* macizo y resonante".[4]

Castoriadis da varias versiones de esa respuesta maciza, poéticas o filosóficas. La respuesta se expresa en la mitología, con el mito de Pandora; en la poesía homérica, con la respuesta de Aquiles a Ulises en el país de los muertos,[5] e incluso en la teogonía de Hesíodo, que pone el caos –a la vez vacío, nada y desorden– en el origen del *Cosmos,* es decir, del mundo y el orden. Encuentra una traducción filosófica en uno de los primeros textos filosóficos dignos de fe, la palabra de Anaximandro, que hace del *ápeiron* (lo indeterminado, lo indefinido) o, en otras palabras, "otra manera de pensar el caos", el elemento del ser, lo cual lleva además a hacer de la justicia una "reparación" de ese caos primordial (y no la realización de un orden dado de antemano).[6] En suma, la experiencia o la intuición fundacional de los griegos es la de la *ausencia de orden,* el carácter *secundario* del "cosmos" con respecto al "caos", y de allí nacen juntas la política y la filosofía: la ausencia de orden autoriza un cuestionamiento ilimitado, y corresponde a la capacidad instituyente de los hombres suplir la ausencia de un orden "justo". A la inversa, como ha de mostrarlo el ejemplo de Platón, si existe un orden eterno y, por ejemplo, el mundo está ordenado por una inteligencia superior, la filosofía es necesariamente limitada en su cuestionamiento y la democracia es, en rigor, ilegítima.

[3] Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme,* París, Seuil, col. Points, 1986, p. 283 [trad. esp.: "La *polis* griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto,* Barcelona, Gedisa, 1995].

[4] *Ibid.,* pp. 283 y 284.

[5] *Ibid.,* p. 284: "En la religión griega preclásica y clásica no hay esperanza de vida después de la muerte, o bien, si la hay, esa vida es peor aun que la peor que pueda tenerse en la tierra; tal es la revelación de Aquiles a Odiseo en el país de los muertos" (véase la *Odisea,* XI, versos 465-540).

[6] *Ibid.,* pp. 284 y 285.

En última instancia, lo que autoriza la puesta en tela de juicio de las significaciones, la crítica de las tradiciones, la política democrática y la filosofía misma, es pues el reconocimiento de la mortalidad de los hombres y la ausencia de orden original; como es evidente, esta visión de Grecia está en oposición directa a otras interpretaciones posibles del pensamiento griego que, como la de Leo Strauss, también parten de la experiencia del cuestionamiento de las tradiciones y las capacidades instituyentes de los hombres, pero, en cambio, destacan el descubrimiento, por parte de la filosofía, de un patrón permanente aunque sólo deseado, la naturaleza. Por eso, donde Strauss pone en primer plano el conflicto entre el filósofo y la Ciudad, Castoriadis hará más bien hincapié, en un primer momento, en la unidad de los diversos aspectos de la experiencia griega.

a) *De Homero a Hesíodo y luego a los historiadores y los trágicos, hay, por tanto, una continuidad que, hasta cierto punto, puede interpretarse como un progreso.*[7] Diversos ejemplos, tomados del pensamiento o la poesía pero también de la política concreta, pueden ilustrar ese surgimiento en Grecia de la idea de una humanidad que se autoinstituye. Es esta idea la que encontramos en el mito de Epimeteo contado por Protágoras en el diálogo de Platón que lleva su nombre: la indigencia original del hombre es para Protágoras la fuente de la justicia y la política, que son posibles gracias a la universal competencia política de los ciudadanos y su común

[7] Véase el muy bello texto de Cornelius Castoriadis, "Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle", en *Figures du pensable,* París, Seuil, 1999, pp. 13-34 [trad. esp.: "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 13-33].

práctica del *aidós*, esto es, del pudor que impide exigir más de lo que corresponde y hacerse ver en exceso. La misma idea sirve de base al comienzo de la *Historia* de Tucídides, que cuenta los primeros progresos de las ciudades griegas, y encuentra sobre todo una traducción *práctica* en la obra de los grandes legisladores atenienses Solón y Clístenes, que darán el primer ejemplo de una autoinstitución explícita de la sociedad. Castoriadis, para terminar, identifica la expresión más consumada de esa experiencia de "autocreación del hombre" en el célebre *stásimon* de *Antígona* (versos 332-375), del que propone un magnífico comentario;[8] si el hombre, en efecto, es el *deinótatos* –el más sorprendente y terrible de los seres–, es porque, a diferencia de los animales y los dioses, es aquel cuya obra propia no puede atribuírsele por naturaleza: "el *tí estín* del hombre, que se expresa y se desarrolla a través de sus diferentes atributos, es la obra del hombre mismo. En términos filosóficos: el hombre se postula por sí mismo, la esencia del hombre es autocreación".[9]

b) *La experiencia griega es pues esencialmente trágica, pero el corazón de la tragedia reside en su dimensión cívica, y no sólo en las relaciones entre el hombre y el cosmos.* Al respecto, sería sin duda interesante hacer una comparación entre la obra de Castoriadis y otras grandes interpretaciones de la tragedia, como las de Burckhardt y Nietzsche.[10] Para él, en efecto, la tragedia no se concibe sino a partir de la experiencia del caos primero, que es de tal modo la condición del establecimiento de la forma, cosa que se asemeja bastante a los análisis de *El nacimiento de la tragedia* según los cuales la belleza "apolínea" depende de un fondo "dionisíaco" más primitivo. Pero las tesis de Castoriadis, no obstante, se distinguen de las de Nietzsche y Burckhardt por el acento puesto en la dimensión cívica y colectiva de la tragedia, que en él aparece, por lo demás, como una institución de la *democracia* ateniense,[11] mientras que Nietzsche relaciona la decadencia de la primera y el ascenso de la segunda. El *stásimon* de *Antígona* habla así de una creación colectiva de la humanidad, dentro de una tragedia que por su parte es política de cabo a rabo: la tragedia de *Antígona* no pone frente a frente la razón de Estado y la conciencia o, como en Hegel, la ley de la familia y la ley de la Ciudad, puesto que Antígona y Creonte tienen en común la pretensión ilusoria de *monos phronéin*, "pensar por sí solo"[12] (¡que, claro está, no es igual a pensar por sí mismo!).

c) *A la inversa, la democracia ateniense es, si no la verdad, al menos el punto culminante de la experiencia griega porque la democracia misma es un régimen de esencia trágica.* Como ya lo mostraba el célebre fragmento de Anaximandro, la Justicia no echa raíces en un orden trascendente sino, al contrario, en la ausencia de orden original, que hace posible una compensación de la violencia y la injusticia que se infligen mutuamente los seres; debido a eso mismo, la colectividad política autoinstituida no tiene ninguna garantía trascendente de mantenerse justa: no conoce otros límites que los que ella misma se da, y se encuentra bajo la amenaza permanente de la *hybris*. La democracia así concebida no es una figura entre otras de una "libertad de los antiguos" (Benjamin Constant) caracterizada por el sacrificio de la libertad privada a la participación política, sino un tipo de organización política que se asienta

8 Cornelius Castoriadis, "Anthropogonie chez Eschyle...", *op. cit.*, pp. 25-33.

9 *Ibid.*, pp. 29 y 30. Aquí se advierte con mucha claridad la complejidad de la cuestión de la relación de los "griegos" con los "modernos", como podría mostrarlo una comparación entre esos textos y, por ejemplo, la idea de Rousseau, que define la humanidad por la "perfectibilidad", lo cual está muy cerca de las tesis de Protágoras o Sófocles, pero, a diferencia de los griegos, ve la condición política de los hombres como un rasgo secundario de la humanidad y no como la respuesta humana al caos natural.

10 Que yo sepa, Castoriadis no analiza las tesis de Nietzsche sobre la tragedia, y, en general, el autor de *La gaya ciencia* no parece gustarle mucho; en cambio, habla de manera muy favorable de Burckhardt, de cuyas tesis sobre el carácter "agonístico" de la cultura griega dice que, de alguna forma, son "verdaderas".

11 Para Castoriadis, la misma expresión "tragedia griega" es engañosa: la única tragedia es la *ateniense*.

12 Cornelius Castoriadis, "Anthropogonie chez Eschyle...", *op. cit.*, pp. 25 y ss.

sobre la autonomía de todos y favorece la libertad de cada cual; por eso Pericles, en la "Oración fúnebre" transmitida por Tucídides, ve en la libertad de que disfruta cada ciudadano ateniense en la conducción de su vida una consecuencia del régimen político de Atenas.

d) *No hay conflicto de principio entre la filosofía y la democracia, entre la libertad ilimitada de la interrogación y la autocreación colectiva.* Para Nietzsche, la decadencia de la Ciudad y de la tragedia es contemporánea a la vez de Eurípides y de Sócrates, que introducen un principio de racionalización y discusión que va a destruir el orden aristocrático de esa Ciudad, del que los filósofos presocráticos eran profundamente solidarios; para Castoriadis, al contrario, la ruptura socrática pone en entredicho el civismo democrático más que la herencia aristocrática, mientras que la obra de Eurípides se sitúa en continuidad directa con la experiencia griega: *Las troyanas* es una autocrítica del crimen cometido por los atenienses contra los melios, y la "psicología" de Eurípides no parece incompatible con el espíritu trágico.

e) *El problema común de la democracia y la filosofía es el de la autolimitación de la libertad y la razón, que debe fijar límites a la actividad instituyente o al cuestionamiento sin recrear, pese a ello, una clausura que niegue la capacidad creadora de los hombres.* La democracia va a buscar la solución a ese problema en sus *instituciones,* que introducen un *mínimo* de distancia entre la Ciudad y los ciudadanos sin recrear una división asimétrica entre dominantes y dominados ni establecer un "Estado" radicalmente separado de la "sociedad". Es por este motivo que la democracia ateniense (contrariamente a la caricatura que de ella propone Rousseau) tenía *magistrados;* y es esa necesidad, sobre todo, la traducida por el procedimiento de la *graphé paranomon,* que confiaba a ciudadanos elegidos por sorteo y no a jueces permanentes la tarea de efectuar un "control de constitucionalidad" de las leyes. La filosofía, por su parte, reconocerá la necesidad de la interrupción del análisis *(ananke sthenai)* y el estatus de los principios o axiomas que limitan su pretensión fundacional, sin clausurar sin embargo el cuestionamiento de las significaciones humanas o la interrogación sobre la naturaleza de las cosas.

La división de la filosofía griega

La obra de Castoriadis no sólo nos propone, entonces, panoramas interesantes sobre Grecia; antes bien, nos ofrece una impresionante interpretación de conjunto de la experiencia griega, muy esclarecedora, además, en relación con muchos puntos. Es posible, no obstante, plantearle algunas objeciones, referidas a las divisiones de los griegos y los conflictos que opusieron a la filosofía y la Ciudad. Desde un punto de vista histórico, en efecto, debe señalarse el tono muy generalmente crítico de casi todos los autores griegos con respecto a Atenas y la democracia ateniense, no sólo atacadas por Platón sino también por Tucídides, en tanto que muchos elogian a Esparta, ciudad aristocrática y modelo de "cierre" cívico e institucional, e incluso algunos aspectos de Persia (Jenofonte, Heródoto), y llegan hasta reconocer cierta legitimidad a la monarquía.[13] En cuanto a la filosofía, no se puede descartar la hipótesis de que el proceso de Sócrates no haya sido un acontecimiento contingente sino, al contrario, el signo de que la afinidad entre la Ciudad y la filosofía no impide que haya entre ellas un conflicto potencial. Para discutir estas cuestiones nos es preciso, en primer lugar, examinar *quiénes son* los griegos de Castoriadis antes de preguntarnos si su reconstrucción hace perfecta justicia a la filosofía y la política griegas.

En el panteón filosófico de Castoriadis, la mayoría de los autores citados como ejemplo son anteriores al cuestionamiento platónico de Atenas, con la excepción de Aristóteles, presentado como un pensador que vuelve a una visión más "ateniense", con-

[13] Véase Philippe Raynaud, "Monarchie", en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (dirs.), *Dictionnaire de philosophie politique,* París, PUF, 1996 [trad. esp.: "Monarquía", en *Diccionario Akal de filosofía política,* Madrid, Akal, 2001].

tra su maestro Platón; tenemos pues, de un lado, a algunos de los "presocráticos" (Anaximandro, Heráclito, Demócrito), los grandes sofistas y Aristóteles, y, de otro, a Platón, que aparece como el antimodelo (el gran crítico griego de Grecia), mientras que Sócrates es aquí una figura ambigua cuyo proceso revela una relación compleja con la democracia ateniense.

Para Castoriadis, el proceso de Sócrates no se basaba sólo en un malentendido, aun cuando, a la inversa de su discípulo Platón, aquél siguiera siendo un buen ciudadano de Atenas. La doble acusación de impiedad y corrupción de la juventud era injusta, sin duda, pero la manera como Sócrates practicaba la filosofía podía ser chocante para los atenienses porque ponía en entredicho el postulado democrático de la universal competencia de los ciudadanos y sugería a la vez, a través de la referencia al *daimon*, una incompletitud de principio de la religión cívica. Sócrates era, no obstante, un ciudadano leal de Atenas, que (al contrario de Platón) había hecho la guerra y dado hijos a la patria; un ciudadano que, sobre todo, al someterse en definitiva a las leyes de la ciudad (véase *Critón*), reconocía que sólo como ateniense había podido llegar a ser filósofo, lo cual indicaba que, aunque la vida filosófica apuntara a otros bienes y no los de la Ciudad, la libertad política era al menos una de sus condiciones. Conforme lo muestra el comentario del *Político*,[14] Platón aparece en cambio como un crítico radical de la totalidad del legado griego, que termina de manera muy coherente en una recusación *de principio* del régimen democrático. A mi entender, el texto más significativo (más aún que *El político*) es, en este caso, el libro X de las *Leyes*, que propone, por una parte, una institución civil de la religión como fundamento necesario del orden político, y por otra, una crítica de conjunto de la herencia de los poetas y de los primeros "físicos" presocráticos. Para fundarse, la Ciudad debe adoptar un *credo* mínimo que se basa sobre una suerte de teodicea antes de tiempo: los dioses son

[14] Cornelius Castoriadis, *Sur* Le Politique *de Platon*, París, Seuil, 1999 [trad. esp.: *Sobre* El Político *de Platón*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

justos y existen, no son indiferentes a los asuntos de los hombres, no puede ablandárselos por la magia o la plegaria. Pero, para que la religión civil tenga un sentido, es preciso admitir que el Cosmos está ordenado, lo cual implica una crítica de las representaciones habituales del pensamiento griego: los "físicos" tuvieron razón al hacer de la "naturaleza" el principio de las cosas, pero no advirtieron que la verdadera naturaleza no era otra que el "Arte divino" que da una forma a la materia y utiliza los movimientos mecánicos para alcanzar sus fines, como el legislador se vale de las pasiones y los intereses de los hombres para llegar a la "Justicia". Habida cuenta de que el propio arte político es una "imitación de la naturaleza", cuesta poco comprender la perfecta reciprocidad que existe entre el modelo *teológico* del *Timeo* y las *Leyes* y el modelo monárquico o "regio" de *El político*.[15]

Se comprende asimismo el lugar singular ocupado por Aristóteles, que, al tiempo que prolonga la interrogación platónica, también lleva a cabo un redescubrimiento, bajo la crítica de Platón, de la verdadera experiencia griega: hay en Aristóteles la misma coherencia entre física, teología y política, que conduce aquí a restaurar una visión mucho más "ateniense" de la naturaleza y el mundo de los hombres. El dios aristotélico pone en movimiento el mundo pero no lo gobierna, y la *physis* está atravesada de uno a otro lado por la contingencia; como lo mostró Pierre Aubenque,[16] este tema de la "impotencia de Dios" tiene como contrapartida el redescubrimiento de una esfera de lo *probable*, de la *deliberación* y de la *prudencia*, que lleva a rehabilitar muchos aspectos del legado ateniense: el régimen de la *Politeia* está bastante próximo al de Atenas; Pericles es el modelo del "prudente", y la

[15] Véase Philippe Raynaud, "Nature et histoire" y "Théodicée", en P. Raynaud y S. Rials (dirs.), *Dictionnaire de philosophie…, op. cit.* [trad. esp.: "Naturaleza e historia" y "Teodicea", en *Diccionario Akal de filosofía…, op. cit.*].

[16] Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, París, PUF, col. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1963; reed.: París, PUF, col. Quadrige, 1981 [trad. esp.: *La prudencia en Aristóteles; con un apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona, Crítica, 1999].

vida cívica tiene dignidad por sí misma y no sólo como condición de la filosofía. La filosofía primera y la antropología de Aristóteles manifiestan también esa afinidad con lo mejor de la experiencia griega a través de la reflexión sobre los límites de la razón y el "descubrimiento de la imaginación" presentado en el *Perí psykhés*.

Sin embargo, Aristóteles es acaso un poco demasiado platónico para encarnar plenamente la Grecia de Castoriadis, cuyo mejor representante es tal vez el "gran Demócrito", el gran adversario –no mencionado– de Platón en las *Leyes*, y cuya "física" fundada en el juego del azar y la necesidad dice de algún modo la verdad de lo que piensan los poetas clásicos y los trágicos: quizás habría que decir que la Grecia de Castoriadis se apoya en algo semejante a un encuentro entre la ontología de Demócrito y la política de Aristóteles.

La unidad de la *experiencia* griega tiene como contrapartida, por tanto, la división de la *filosofía* griega, que es a la vez, por una parte, una dilucidación del sentido de la libertad instituyente y, por otra, en Platón (algunos de cuyos rasgos ya están presentes en Parménides), una recuperación de aquella experiencia, nacida de una angustia frente al horror del "caos" primitivo y de una reflexión sobre la tragedia de la democracia ateniense.

Conclusión

Espero haber indicado al menos en parte lo que esta gran reflexión sobre Grecia tiene de profundo y sugerente: Castoriadis no se limita a proponernos un trabajo de historiador; echa una intensa luz sobre la "fuente griega" de nuestra historia, que nos invita también a reflexionar acerca de la historia ulterior de los motivos "platónicos", a los que el cristianismo dio un eco considerable a través de Occidente. Sin poder examinar aquí el conjunto de esa interrogación, querría no obstante señalar los puntos a partir de los cuales una discusión, o una crítica, de Castoriadis me parece posible y deseable.

Desde un punto de vista muy general, no creo que la lectura que él hace de Platón haga plena justicia a éste: es indudable que el "platonismo" no habría tenido un destino tan glorioso si no hubiese manifestado, más allá del "horror metafísico" ante el "abismo sin fondo" o el "caos" de los poetas, algo así como una "necesidad de la razón" que no se reduce al "fantasma teológico". Pero es posible que, como viejo kantiano, yo mismo sea demasiado sensible al encanto del más grande hechicero de la historia de la filosofía, y por esa razón me limitaré a hacer tres breves observaciones sobre el legado griego propiamente dicho.

Creo en primer lugar que Castoriadis no adjudica toda la importancia que merecen a los contados elementos "platónicos" que parecen imposibles de suprimir en el propio Aristóteles. En éste, en efecto, la jerarquía platónica de las partes del alma se corrige en un sentido más favorable a la praxis, es cierto, pero se retoma de todos modos, al igual que la superioridad, en última instancia, de la vida contemplativa. Además, la política de Aristóteles no rompe por completo con la idea del arte regio, como lo muestra la conclusión del análisis dedicado a la monarquía en el libro III de la *Política;* en general, la monarquía es una forma arcaica, cuando no una simple magistratura, pero no por ello deja de ser cierto que, si existiera un hombre que se impusiera sin disputa a los otros en virtud y sabiduría, podría ser juicioso que la Ciudad lo enviara al ostracismo, pero no sería justo: sería más justo, por tanto, que la Ciudad obedeciese al Sabio, si lo hubiera.[17]

Desde un punto de vista político, señalaré que, si Tucídides supo decirnos que Pericles encarnó en el más alto grado las virtudes de Atenas, no sólo mostró la insuficiencia de esas virtudes para impedir la tragedia que barrió con la democracia ateniense: para Tucídides, Atenas fue grande con Pericles porque, bajo el nombre de la democracia, quien gobernaba era entonces el mejor.

Recordaré por último una de las interpretaciones posibles de la herencia de Demócrito, que es la de Epicuro: el sabio epicúreo sabe que el Cosmos no tiene sentido en sí mismo y que los dioses

[17] Véase Philippe Raynaud, "Monarchie", *op. cit.*

son indiferentes a los hombres; reconoce que necesita de las leyes y el derecho, pero vive *apartado* de la Ciudad, pues aspira a un bien que ésta no puede procurarle.

Para concluir, sugeriré que, si Castoriadis era tan profundamente griego, se debía a que de alguna manera él mismo era platónico, como lo muestra la audacia de su especulación y como también se ve, paradójicamente, en su relación con la Ciudad: demócrata descontento con las "seudodemocracias" contemporáneas, no habría aborrecido, sin duda, ser Pericles, y fue tan violento en sus críticas como su "bisabuelo" Platón. Para nuestra dicha, fue un buen ciudadano y vivió bajo la protección de las leyes de una República que, pese a todo, supo amar, a la vez que practicaba con nosotros la *philía*.

CICLO LECTIVO 1982-1983

XIV. SEMINARIO DEL 16 DE MARZO DE 1983

COMO SABEN, el tema central de nuestro seminario es el nacimiento de la democracia y la filosofía en Grecia, dos fenómenos que en mi opinión son indisociables. Estas primeras semanas se dedicaron sobre todo al estudio de textos poéticos o filosóficos, pero ahora vamos a abordar cuestiones esencialmente históricas. No hace falta recordar una vez más su inmensa complejidad, el flujo ininterrumpido de publicaciones que han suscitado y siguen suscitando. Va de suyo que lo que podemos hacer aquí es intentar dilucidar algunos aspectos particularmente importantes *para nosotros*. Por otra parte, repitámoslo, no buscamos ningún modelo; tratamos de encontrar las semillas de una nueva creación histórica, y de las significaciones que, a fin de cuentas, están en el fundamento del mundo europeo u occidental.

Volvamos, antes de ir más lejos, al problema de la actitud de los modernos con respecto a las cuestiones que plantea la antigua Grecia, sobre todo con respecto a la democracia, desde luego, y en términos más generales a la constitución y la institución políticas griegas. Es una cuestión que a partir de determinado momento ha sido objeto de una investidura, una proyección, si no lisa y llanamente fantasmática, sí al menos ideológico-fantasmática, por decirlo de algún modo, y ello en una medida extraordinaria. En este aspecto, sería útil retomar las huellas –bastante escasas, en definitiva– de los juicios referidos a los períodos arcaico y clásico desde Polibio, en la época romana, hasta el Renacimiento, pasando por el Agustín de *La Ciudad de Dios*. Por desdicha, no podemos hacerlo ahora, pero se trata de un trabajo interesante e importante que, hasta donde yo sé, todavía no se ha encarado de manera satisfactoria.

Comoquiera que sea, a partir del Renacimiento vemos aparecer una primera posición en relación con la institución política del

mundo griego, y más particularmente de la *polis* y la democracia. Habría que precisar, además, de la democracia en la Antigüedad grecorromana, pues durante mucho tiempo se vio a Roma como una democracia, cosa que nunca fue: si es cierto que en ella la plebe libró luchas muy importantes, que llegaron a su punto culminante con los Gracos, el hecho es que Roma siempre fue una oligarquía, aun durante el llamado período republicano, y jamás una democracia. Y sin embargo, fue así como la vieron los modernos. ¿Por qué? Ésta es una pista más que sería interesante explorar. Detrás de esa ilusión está, a mi entender, la cuestión del imperio de la ley en Roma, la idea misma de legalidad: fue sobre todo este punto el que obnubiló a los observadores. Volvamos a la primera posición, a partir, entonces, del Renacimiento. Esa posición aparece en el contexto de la lucha, por un lado, contra los regímenes políticos de la época –es decir, en términos generales, una monarquía que ya, desde los siglos XV y XVI, muestra una clara evolución hacia el tipo de régimen que va a caracterizar todo un período de la historia europea durante dos o tres siglos: la monarquía centralizada y absolutista–, pero también de la lucha contra los restos del mundo que podríamos calificar de eclesiástico feudal, la constitución feudal de la sociedad. (Por lo demás, "restos" no es quizás una palabra muy adecuada para hablar del poder de la Iglesia católica al comienzo de este período.) El representante más ilustre de esa actitud es por supuesto Maquiavelo en el siglo XVI, que en sus célebres *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* presenta efectivamente a Roma como un modelo, desde la triple perspectiva de la virtud (cívica), la libertad y, *last but not least*, la fuerza. Maquiavelo, a quien anima el deseo de la unificación de Italia, entregada a los invasores que se enfrentan en su suelo, se lamenta, al dirigirse a los italianos, de sus divisiones y la corrupción de las costumbres, y los llama a meditar el ejemplo romano e inspirarse en él. Esta invocación del mundo antiguo –de Roma pero también, y cada vez más, de Grecia– va a continuar, un poco como en sordina, durante todo el siglo XVII, para ampliarse a lo largo del siglo XVIII y alcanzar su apogeo –estallar, podríamos decir– en el momento de la Revolución Francesa. Y aquí tenemos que vérnosla, en efecto, con una especie de fantasma ideológico en el que tres ciudades, Roma, Esparta y Atenas, asumen cada una a su turno el papel protagónico. Para ver hasta dónde puede llegar la cosa, recuerden la famosa frase de Saint-Just, muy bella además, y en la que hay una parte de verdad: "El mundo ha quedado vacío luego de los romanos".(1) Pueden consultar al respecto un notable estudio de Nicole Loraux y Pierre Vidal-Naquet, "La formación de la Atenas burguesa".[1] Las constituciones antiguas actúan como una pantalla donde se proyectan las necesidades ideológicas del presente, y así desaparece al mismo tiempo una multitud de aspectos importantes, no desde el punto de vista de la exactitud, digamos, "filológica", sino desde el punto de vista de las significaciones.

Rousseau se refiere continuamente a la Antigüedad,(2) y su manera de hacerlo es tanto más interesante cuanto que para él no se trata siempre de un "modelo" o, en todo caso, sólo del modelo. Salvo error de mi parte, es el primer autor importante en poner así el acento –en *El contrato social*– sobre el papel de la democracia directa en el mundo antiguo, e insistir en el hecho de que *no hay* democracia representativa.[2] Deben conocer la famosa observación acerca de los ingleses que creen ser libres porque eligen periódica-

[1] <Nicole Loraux y Pierre Vidal-Naquet, "La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie 1750-1850", en R. R. Bolgar (comp.), *Classical Influences on Western Thought, A.D. 1650-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; reed. en Pierre Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, Flammarion, 1990, pp. 161-209 [trad. esp.: "La formación de la Atenas burguesa: ensayo de historiografía 1750-1850", en *La democracia griega: una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid, Akal, 1992, pp. 129-176]. Véase también, del mismo autor, *Les Grecs, les historiens, la démocratie. Le grand écart*, París, La Découverte, 2000, p. 200; así como François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade, 2005, pp. 45-76.>

[2] <Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, libro III, caps. 12 y 15, en *Œuvres complètes*, vol. 3, edición dirigida por B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 425, 429 y 430 [trad. esp.: *El contrato social o principios de derecho político*, Madrid, Tecnos, 2007].>

mente representantes, pero que sólo lo son durante un instante, el momento de una elección.[3] En el centro de la filosofía política de Rousseau encontraremos la idea de que no puede de manera alguna haber intermediario entre persona y persona, y de que el soberano (en el sentido que él da a este término) sólo puede ejercer su soberanía cuando el pueblo está reunido en asamblea y decide. Hay aquí algo parecido a una oscilación y un lado trágico en el pensamiento de Rousseau, porque éste es consciente del carácter decisivo de la dimensión cuantitativa para la posibilidad misma de la democracia directa tal cual él la concibe: como reunión en un mismo lugar y un mismo momento de la totalidad de los individuos que componen el soberano; por lo demás, escribe muy explícitamente que una democracia de esas características no podría realizarse en el mundo moderno salvo en comunidades reducidas.[4] De allí, también, su interés crítico por países como Suiza, desde luego, o Córcega, para la que prepara un proyecto de constitución.[5] Pero para nosotros, la importancia de Rousseau –que es un inmenso autor político, pese a tantos aspectos criticables–[6] en el marco de esta discusión es que insiste no simplemente en el as-

3 <"El pueblo inglés supone ser libre y mucho se equivoca, no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto elegidos éstos, aquél es esclavo, no es nada" (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, op. cit.*, libro III, cap. 15, p. 430).>

4 <Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, op. cit.*, libro III, caps. 4 y 15, pp. 405 y 431.>

5 <Jean-Jacques Rousseau, "Projet de constitution pour la Corse", en *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. 3, pp. 899-950 [trad. esp.: *Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Madrid, Tecnos, 1989].>

6 <Véase Cornelius Castoriadis, "Héritage et révolution" [1985-1996], en *Figures du pensable*, París, Seuil, 1999, en especial pp. 136-138 [trad. esp.: "Herencia y revolución", en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 129-144]; "Quelle démocratie?", en *Figures…, op. cit.*, pp. 145 y 146 [trad. esp.: "¿Qué democracia?", en *Figuras…, op. cit.*, pp. 145-180], y *Sujet et vérité dans le monde social-historique (Séminaires 1986-1987)*, París, Seuil, 2002, pp. 193-197 [trad. esp.: *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana* I, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].>

pecto jurídico y constitucional de las instituciones políticas, sino también en el hecho de que no se puede separar la institución política en sentido estricto de lo que llamaríamos la institución global de la sociedad, a la cual se refiere en el lenguaje de su época, es decir, al hablar de las "costumbres". En esto, Rousseau sigue siendo un clásico, y acaso sea el último de los clásicos de la filosofía política, en el linaje de Platón y Aristóteles pero también de Maquiavelo y Montesquieu. Quien se propone dar leyes o instituciones a un pueblo, escribe Rousseau, debe "sentirse en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana"; y aquí hay que leer: debe comenzar por reformar sus costumbres, pues son ellas las que mantienen a "un pueblo en el espíritu de su institución".[7] (Es preciso comprender que el término "costumbres" no remite aquí a lo que llamaríamos "moralidad" en sentido estricto; se trata de maneras de ser y maneras de vivir –la *Sittlichkeit* de Hegel y casi el *ethos* de Heráclito–, de actitudes frente a la vida y el mundo, de comportamiento en el sentido más global, y finalmente, en nuestro lenguaje, de institución imaginaria de la sociedad.) Todo esto se olvidó de hecho luego de 1800 o, si se quiere, luego de 1831. Después de Hegel, esos aspectos desaparecen del campo de visión de una filosofía política ridículamente reducida, o los reemplazan concepciones que podríamos calificar de "objetivistas", como por ejemplo en los herederos de Marx, en quienes ya no se encontrará, pese a algunas declaraciones, más que una especie de mecánica determinista entre los factores que son las fuerzas productivas, las relaciones de producción y el accionar de las clases. Para Rousseau hay un factor irreductible, que es el *ethos* de los individuos que viven en sociedad; su admiración por el mundo antiguo proviene de allí, y también es esto lo que lo hace extremadamente pesimista en cuanto a las posibilidades reales de una

7 <Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, op. cit.*, libro II, cap. 7, p. 381, y libro II, cap. 12, p. 394; véanse también libro IV, cap. 7, p. 458, y las *Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, en *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. 3, p. 960.>

verdadera democracia en la Europa del siglo XVIII: ¿dónde están, en efecto, las costumbres que puedan permitirla?

Esa idealización, esa transformación de la Antigüedad en modelo durante el siglo XVIII, no sólo se produjo en Francia, con la filosofía de las Luces y la Revolución; la encontramos asimismo en Alemania. Ante todo en su dimensión propiamente estética, con Winckelmann,[(3)] y luego en el plano literario y filosófico durante el período del *Sturm und Drang*, con Schiller, Schelling, Hölderlin y el joven Hegel. Los polos de atracción no son los mismos en los dos países, sobre todo en lo referido a la fascinación por Grecia, pero hay un elemento que les es común: la libertad, en el sentido tanto filosófico como político. En Alemania, este último aspecto cobra mucha más importancia porque lo que está en cuestión no es sólo la libertad de los ciudadanos, es también la libertad del país con respecto al extranjero, la independencia nacional. La Alemania de la época es una nación, sin duda, pero no un Estado: es una multiplicidad de pequeños Estados, incapaces de tener una política nacional, y también contra esta situación habrá un despertar de la nación alemana. Por lo demás, otro aspecto va a ser de enorme interés para los alemanes; un aspecto que en las proyecciones francesas de la época aparece con mucha menos claridad. Se trata de la idea de pertenencia del individuo a una comunidad. En el caso de Grecia, la libertad del individuo es vista por ellos –con justa razón, me parece– como algo que no sólo no excluye sino que implica una conciencia muy fuerte de la pertenencia a una comunidad política; una conciencia, por tanto, muy diferente de la que postula la idea del individuo sujeto de derecho, realidad abstracta cuyo vínculo con los otros sólo pasa por la mediación igualmente abstracta de una ley que se impone a todos de la misma manera. Idea, pues, de una solidaridad viva entre los individuos, de una comunidad orgánica, que encuentra una prolongación en la idea filosófica de la "bella totalidad" de Hegel.[(4)] Se trata sin lugar a dudas de un momento importante en la evolución del pensamiento europeo; y si todo eso les interesa, hay sobre el tema dos buenas obras: una de Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, y otra de Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*,[8] donde además encontrarán bibliografías que les permitirán ir más lejos.

Esta idea de la "bella totalidad" es un fantasma de Hegel, pero un fantasma que cumple un papel en su filosofía: Grecia sería el momento de la "bella libertad" en el desarrollo del Espíritu,[9] una idea completamente unilateral, mutiladora y falsa a más no poder. Dicho sea de paso, se ha hecho notar que en el joven Marx puede aún encontrarse, si no explícitamente sí al menos como telón de fondo de lo que escribe, la idea reguladora de la ciudad, de la comunidad política como calibre, norma con respecto a la cual se ponen de manifiesto la fragmentación, la separación, la alienación de la sociedad burguesa y de su constitución política.[(5)] El fracaso de la Revolución Francesa o, mejor, su fracaso político inmediato, la Restauración, marca un momento de detención en esta historia de la invocación de Grecia. Es la moda del "retorno a la Edad Media" y al cristianismo, con *El genio del cristianismo* de Chateaubriand y toda la serie de fenómenos que agrupamos bajo el nombre de romanticismo; son Bonald y De Maistre en Francia y la escuela histórica del derecho con Savigny en Alemania; en síntesis, toda una corriente que puede calificarse de reaccionaria en el sentido más trivial del término. Ahora bien, es interesante ver cómo una misma nostalgia, un mismo lamento por el individuo perdido en el mundo moderno, viene a alimentarse alternativamente en dos fuentes. Tenemos, por un lado, en Hölderlin y tantos otros, el sueño de la "bella" comunidad antigua, donde una relación de solidaridad orgánica une a todos los ciudadanos (y para

[8] <Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967; Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, París, Vrin, 1975, reed.: 2000.>

[9] <Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad., intr. y notas de K. Papaioannou, sobre la edición de Hoffmeister (5ª ed.), París, Union générale d'éditions, col. 10/18, 1965 (varias reed.), pp. 287 y 288 [trad. esp.: *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972].>

nuestro análisis importa poco que la imagen no sea muy veraz). Si bien el otro término de la comparación no es el mismo, lo que sienten y dicen los críticos reaccionarios, Chateaubriand o Bonald, no es en el fondo muy diferente. Tomemos ahora a un autor como Tocqueville. No se trata en absoluto de un reaccionario, por supuesto, y no es ésa la cuestión, sino que lo que nos interesa son los afectos que se traslucen en algunas de sus posiciones. También él habla con nostalgia de ese mundo desaparecido en el que "la sociedad, en medio de sus miserias, disfrutaba de varios tipos de felicidad que en nuestros días apenas podemos concebir y apreciar"[10] y cada uno tenía su lugar en una organización jerárquica, es cierto, pero donde se establecía un equilibrio entre derechos y deberes y entre servicio y protección. Se trata, claro está, de un tema banal en la literatura de la época, pero sorprende volver a verlo aún en el Tocqueville que escribe en 1835, un Tocqueville, por añadidura, que está convencido del carácter ineluctable del desarrollo de la democracia, lo que llama "igualdad de condiciones". Es evidente –y lo comprobamos todavía hoy– que las cosas no son simples. En esa nostalgia reaccionaria hay un elemento crítico frente al nuevo orden –introducción y desarrollo del capitalismo industrial, urbanización muy acelerada, pauperización, alienación en todos los sentidos del término– que se instala a una velocidad que la gente de la época considera, y a justo título, fulminante con respecto a los puntos de comparación de que disponen. Además, ese elemento crítico es explícitamente reconocido por los propios Marx y Engels, que en el *Manifiesto comunista* hablan del "socialismo reaccionario" con referencia a los críticos del capitalismo que, al tiempo que rechazan con legítimo derecho algunos aspectos del mundo que ven nacer, quieren volver atrás, a una realidad que, sin embargo, estuvo lejos de ser tan bella como en su recuerdo; cosa, por otra parte, del todo evidente.

[10] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I [1835], biog., pref. y bibl. de F. Furet, París, Garnier/Flammarion, col. G-F, 1981, pp. 62 y 63 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].>

Entramos ahora en los dédalos del magma de significaciones imaginarias de la nueva época, puesto que si puede decirse que la invocación de la "democracia" antigua tuvo en efecto un papel fundamental en la lucha contra la monarquía y por el establecimiento de los derechos del ciudadano, tiende ahora a borrarse en beneficio de una tendencia que, por su parte, no es nostálgica en modo alguno y representa la verdadera novedad de esos tiempos: el liberalismo individualista en sentido pleno. Una novedad, ya que esa corriente propone de manera franca y vigorosa una idea inaudita, al menos bajo esta forma, y que, en cierto modo, como toda idea de ese tipo, no es en sí misma ni verdadera ni falsa: los individuos ya están presentes, dotados de derechos imprescriptibles, independientemente, si se quiere, de una sociedad con la cual establecen relaciones contractuales. No es que la idea de contrato esté ausente, desde luego, en pensadores como Rousseau, Hobbes, Locke o Hume, pero en ellos coexiste con la certeza de que una vida humana en que lo social y lo político no estén fuertemente presentes –salvo en la hipótesis del "estado de naturaleza", claro– es apenas concebible. (No olvidemos, por lo demás, que en Rousseau la cuestión de los derechos individuales es relativamente secundaria.) En el verdadero liberalismo individualista, el personaje central es el individuo dueño de sí mismo, dueño de derechos inalienables, y que acepta, en determinadas condiciones, ceder provisoriamente una parte de ellos para la constitución de un orden social porque le parece ventajoso, pero que puede llegado el caso desdecirse de su acuerdo.

Para volver a lo que más nos importa: la relación con el mundo antiguo, ya en 1767, en el *Essay on the History of Civil Society* de Ferguson,[11] el maestro de Adam Smith, encontramos una definición anticipada de lo que constituye la diferencia entre las concepciones políticas del mundo antiguo y el mundo moderno: entre

[11] <Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. fr., París, PUF, 1992 [trad. esp.: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974].>

los antiguos, el Estado tenía todos los derechos que no se habían otorgado de manera explícita a los individuos; entre los modernos, el individuo tiene todos los derechos salvo aquellos a los que ha renunciado explícitamente a favor del Estado. Éste es también un tema central de Benjamin Constant, el gran ideólogo del liberalismo en Francia, de quien Marcel Gauchet presentó hace poco una excelente edición en la que se reproducen, con una larga introducción, los principales textos políticos y sobre todo la célebre conferencia de 1819, "Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos".[12] Para Constant, los antiguos –Fustel de Coulanges se ocupará una vez más del tema en *La ciudad antigua*, de 1864–[13] no saben verdaderamente qué es el individuo, no saben qué son los derechos individuales. Hay que admitir que las formulaciones de Constant son relativamente prudentes, al menos en comparación con las de Fustel, y en la conferencia, sobre todo, se hallarán varias reservas esenciales en lo concerniente al caso de Atenas.[14] Lo cierto es que, para Constant, en los antiguos hay "sometimiento total del individuo a la autoridad del conjunto" y no se hace concesión alguna a la independencia individual; ni siquiera

12 <Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, pref. de Marcel Gauchet, "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme", París, Hachette, col. Pluriel, 1980; reed. con el título de *Écrits politiques*, París, Gallimard, col. Folio essais, 1997 (en adelante, las citas remiten a esta reedición) [trad. esp.: "Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos", en *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Madrid, Tecnos, 2002]. En su conferencia, Constant retoma temas ya presentados en los capítulos 6 a 8 de *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* [1814], en *Écrits politiques*, *op. cit.*, pp. 206-222 [trad. esp.: *Sobre el espíritu de conquista*, *op. cit.*]. Los formuló por primera vez en el libro XVI ("De l'autorité sociale chez les anciens") del inédito de 1806, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, ed. de E. Hoffmann, Ginebra, Droz, 1980; el mismo texto, publicado sin las notas de Constant ni el aparato crítico, París, Hachette littératures, col. Pluriel, 1997, pp. 357-381 [trad. esp.: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires, Katz, 2011].>

13 <[Numa Dénis] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, pref. de F. Hartog, París, Flammarion, col. Champs, 1984 [trad. esp.: *La ciudad antigua*, Barcelona, Ediciones 62, 1984].>

14 <Benjamin Constant, *De la liberté...*, *op. cit.*, pp. 595, 596, 600 y 601.>

tienen idea de los derechos individuales.[15] Por otra parte, Constant escribe esta frase característica y, si se piensa bien, del todo asombrosa:

> La meta de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Era eso lo que llamaban libertad. La meta de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados; y dan el nombre de libertad a las garantías acordadas por las instituciones a esos disfrutes.[16]

Esa meta se opone aquí con nitidez a cualquier concepción de la sociedad en que la vida social pueda tener otro objetivo, y el tema de la "garantía de los disfrutes individuales" reaparece sin cesar para caracterizar –para justificar, mejor dicho– la libertad política en los tiempos modernos. Está claro que, de presionarlo un poco,

15 <*Ibid.*, p. 596.>

16 <*Ibid.*, p. 603. Sobre este aspecto del "individualismo" liberal, véase Cornelius Castoriadis, "L'exigence révolutionnaire" [1976], en *Le Contenu du socialisme*, París, Union générale d'éditions, col. 10/18, 1979, en especial pp. 364-366 [trad. esp.: "La exigencia revolucionaria", en *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política*, Madrid, Acuarela Libros, 2000]; "Socialisme et société autonome" [1979], en *Le Contenu...*, *op. cit.*, pp. 12-18 [trad. esp.: "Socialismo y sociedad autónoma", en *La exigencia revolucionaria...*, *op. cit.*]; "Nature et valeur de l'égalité" [1981], reed. en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 319-321, reed.: París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 397-401 [trad. esp.: "Naturaleza y valor de la igualdad", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995]; "L'idée de révolution", en *Le Monde morcelé*, París, Seuil, 1990, pp. 167-170, reed.: París, Seuil, col. Points, 2000, pp. 191-207 [trad. esp.: "La idea de revolución", en *El mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto III*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004]; "Fait et à faire" [1989], reed. en *Fait et à faire*, París, Seuil, 1997, pp. 62-72, reed.: París, Seuil, col. Points, 2008, pp. 73-86 [trad. esp.: "Hecho y por hacer", en *Hecho y por hacer. Encrucijadas del laberinto IV*, Buenos Aires, Eudeba, 1998]; y, por último, "La démocratie comme procédure et comme régime" [1994], en *La Montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, pp. 221-241, reed.: París, Seuil, col. Points, 2007, pp. 267-293 [trad. esp.: "La democracia como procedimiento y como régimen", en *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997].>

Constant estará dispuesto a admitir que la vida de la especie humana no podría reducirse a esa meta única;[17] eso no impide que lo que pretende describir mediante ese tipo de fórmula sea, a su juicio, la verdad de su época. La tesis alcanza una suerte de consagración –pasajera, además– en la no menos célebre obra de Fustel de Coulanges. Victor Ehrenberg, uno de los mejores especialistas contemporáneos en historia de las instituciones políticas en Grecia, ha dicho lo que había que pensar de ella: que era *in substance and in method fanciful*,[18] fantasiosa tanto en la sustancia como en el método; aunque Ehrenberg se apresure a agregar que en esa obra se descubre asimismo una comprensión profunda del papel de la religión y el parentesco en la ciudad. La tesis central de Fustel es que en la ciudad antigua el individuo está completamente subordinado a la colectividad, "sometido en todo y sin reserva alguna a la ciudad";[19] en consecuencia, las instituciones políticas urbanas no podrían ser un modelo, sino todo lo contrario.[20] En todo este análisis, por lo demás, Fustel habla continuamente de poder, omnipotencia del Estado; ahora bien, ustedes me han escuchado de-

[17] <Benjamin Constant, *De la liberté...*, *op. cit.*, p. 617.>

[18] <Castoriadis se vale aquí de la traducción inglesa (*The Greek State*, Oxford, Blackwell, 1960) de Victor Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, 2ª ed., Zúrich, Artemis, 1965, sobre la cual se basa la versión francesa, *L'État grec*, trad. bajo la dirección de È. Will, París, Maspero, 1976, p. 22.>

[19] <[Numa Dénis] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, *op. cit.*, p. 265. "La religión que había parido al Estado y el Estado que sostenía la religión se apoyaban uno en otro y no eran más que uno; estas dos potencias asociadas y confundidas constituían un poder casi sobrehumano al que el alma y el cuerpo estaban igualmente sometidos" (*ibid.*). "Fue pues un error singular entre todos los errores humanos el de haber creído que en las ciudades antiguas el hombre gozaba de la libertad. No tenía siquiera idea de lo que ella era" (*ibid.*, p. 269).>

[20] <"Por haber observado mal las instituciones de la ciudad antigua, se imaginó la posibilidad de hacerlas resucitar entre nosotros. Se creó una ilusión en torno de la libertad en los antiguos y eso sólo bastó para poner en peligro la libertad en los modernos. Nuestros últimos ochenta años mostraron con claridad que una de las grandes dificultades que se oponen a la marcha de la sociedad moderna es la costumbre adoptada por ella de tener siempre ante la vista la Antigüedad griega y romana" ([Numa Dénis] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, *op. cit.*, p. 2).>

cir y repetir que la *polis* no es un Estado en el sentido moderno del término; no insistiré en ello, volveremos a verlo cuando abordemos los problemas de fondo, sobre todo con referencia a la "Oración fúnebre" de Pericles en Tucídides. En cuanto a la afirmación de la libertad del "individuo" moderno –tal como se formula, lo hemos visto, a partir de Ferguson–, es francamente indefendible cuando se la examina por sí misma y no como mera posición imaginaria. Desde el punto de vista histórico-social, en primer lugar, puesto que la idea de que la institución sería algo residual con respecto a un mundo del individuo es un absurdo flagrante. En cierto sentido, no hemos hecho más que desarrollar este tema durante los dos últimos años. No menos insostenible, desde la perspectiva de una verdadera filosofía del derecho, es la idea de que cada individuo sería legislador en cuanto tal, y que lo que podría ser derecho común es por tanto un elemento residual con respecto a los derechos que le son propios. Dado que, para que haya regla, es preciso ante todo que sea universal, y no puede por ende haber prioridad del individuo.

A partir de 1864, la referencia a Grecia, o al mundo antiguo, desaparece gradualmente de los primeros planos y ya no parece incumbir sino a los especialistas. Sólo en el curso de los últimos diez o quince años –y soy acaso optimista– se observa una especie de rebrote de la discusión. Ello, en función de cierta renovación de los métodos de abordaje entre los historiadores, pero también, desde luego, del redescubrimiento del problema político, sobre todo por intermedio de la crítica, al fin escuchada, del totalitarismo moderno. Pero vean ustedes, una vez más, con cuánta rapidez los debates se atascan, y pienso, claro está, en la ola de absurdos más o menos apetitosos acarreados por una presunta "nueva filosofía". Pasemos a cosas más importantes, que se refieren al marco ideológico en el cual se sitúa, en la época moderna y especialmente en nuestros días, el problema de la democracia griega. En este aspecto es forzoso constatar hasta qué punto parece difícil para la mayoría de los autores no pasar por debajo de las horcas caudinas que condenan a elegir entre la Grecia modelo y la Grecia antimodelo. O, si

no, Grecia se convierte en un simple objeto histórico cuyo estudio ya no nos plantea más problemas que el de los aruntas de Australia central o incluso, digamos, el de los incas; cuando ese estudio, repitámoslo, sólo es posible porque nos situamos en la tradición que comienza con Grecia. Y, según las escuelas, o bien la explicación causal elimina la significación o bien el dispositivo estructural elimina la cuestión misma de la significación.

Horcas caudinas, hemos dicho: no hay quizás ámbito en que esta situación se deje ver de manera más clamorosa que cuando se trata de la esclavitud antigua. Volveré más adelante al fondo del asunto. En cuanto a lo que nos interesa hoy, pueden leer un breve texto de Finley, reeditado en una compilación publicada recientemente en francés con el título de *Mythe, mémoire, histoire*.[21] Saben, sin duda, que a este autor se deben numerosas contribuciones sobre el tema de la esclavitud en la Antigüedad.[22] Por cierto, habría cosas que criticar en algunas de sus posiciones en ese artículo.

[21] <Moses I. Finley, "L'esclavage et les historiens" [1979], en *Mythe, mémoire, histoire*, trad. fr., París, Flammarion, 1981, pp. 40-62; véase también, en el mismo volumen, "La liberté des citoyens dans le monde grec" [1976], pp. 63-88. El autor retomó y amplió el contenido del primer artículo en *Esclavage antique et idéologie moderne* [1979], trad. fr., París, Minuit, 1981 [trad. esp.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982]. B. D. Shaw preparó una edición de esta obra, aumentada con dos estudios de Finley sobre las polémicas suscitadas por su libro: *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1998.>

[22] <Véanse los artículos reproducidos en Moses I. Finley, *Économie et société en Grèce ancienne* [1981], trad. fr., París, La Découverte, 1984, en especial "La civilisation grecque était-elle fondée sur le travail des esclaves?" [1959], pp. 145-171 [trad. esp.: "¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?", en Claude Mossé *et al.*, *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 1977, pp. 103-127]; "Les statuts serviles en Grèce ancienne" [1960], pp. 195-219, y "Entre l'esclavage et la liberté" [1964], pp. 172-194 [trad. esp.: "Las clases sociales serviles en la Grecia antigua" y "Entre esclavitud y libertad", en Moses I. Finley, *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 148-168 y 127-147, respectivamente]. El primer artículo también se incluyó con el título de "Was Greek civilization based on slave labour?", en Moses I. Finley (comp.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge y Nueva York, Heffer/Barnes and Noble, 1960, pp. 53-72.>

Pero Finley hace notar a justo título, en lo que toca a la actitud de los autores modernos sobre la esclavitud en la antigua Grecia, que hay una primera fase caracterizada por lo que podríamos llamar denegación tácita: se sabe que la cosa está ahí –los eruditos de los siglos XVII y XVIII ya habían acumulado una documentación considerable–, pero prácticamente no se habla de ella: en Grecia hay esclavos como hay olivos. Con el historiador francés Henri Wallon –omito varios aportes anteriores menos importantes; los nombres los encontrarán en Finley–, que publica en 1847 tres gruesos volúmenes sobre la cuestión, en los que aprovecha lo esencial de las fuentes disponibles, puede decirse que el tono cambia claramente.[23] Claro, estamos en plena trifulca antiabolicionista. (Éste es uno de los hechos tan macizos, tan evidentes, que a veces se vacila en reconocer su importancia, por temor, sin duda, a ser acusado de decir banalidades. Y sin embargo...) La esclavitud todavía no había sido abolida en las Antillas francesas, y no lo sería hasta 1896 en Brasil, cuya constitución, sin embargo, se había inspirado en ideas positivistas. Wallon no escribe, pues, un simple tratado sobre la esclavitud en la Antigüedad, sino una especie de auto de acusación contra cualquier sociedad que la acepte. Algunos decenios más adelante sobreviene una reacción, sobre todo entre los filólogos y los historiadores de la Antigüedad. Éstos, en esos últimos años del siglo XIX, están en su mayoría imbuidos –en Alemania, pero también en otros lugares– de lo que recientemente se ha llamado, para denigrarla, ideología de los "humanistas nostálgicos";[24] no la ideología humanista en sentido amplio sino la que pretende que hay un ideal del ser humano, planteado por primera vez en la antigua Grecia, y que sigue siendo insuperable. Esta tentativa de apropiación aspira a ser total y en verdad

[23] <Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, 3 vols., París, Imprimerie Royale, 1847; 2ª ed.: 1879; reed.: París, Laffont, col. Bouquins, 1988.>

[24] <Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, París, Gallimard, 1977; reed.: París, Gallimard, col. Tel, 1998, p. 45 [trad. esp.: *La muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus, 1982].>

mete mano a todo; *por lo tanto,* los elementos "negativos", al menos según los criterios de estos historiadores, van a ser silenciados o minimizados. Toda esta actitud llega muy lejos y no sólo fue patrimonio de soñadores o mediocres. Aun el gran historiador Eduard Meyer pronuncia en 1898 una conferencia, citada por Finley,[25] sobre la esclavitud en la Antigüedad, cuya retórica tiende en cierto modo a "banalizar" el fenómeno. Es un mecanismo –postulo tal o cual realidad como fuente inmaculada e inalterable, y lo que perturba las aguas de esta fuente *no debe* existir– cuya importancia no hay que subestimar, y tampoco su fuerza, porque bajo otras formas sigue estando entre nosotros. Piensen en los SS-20, en Nicaragua, en Chile o en Argentina, no importa: todo lo que viene a enturbiar la imagen que tengo de ello no debería existir, y, *en consecuencia,* no existe. Para nuestros humanistas, el alejamiento hace que la cosa sea aún más compleja, porque se proyecta sobre una realidad de veinticinco siglos de antigüedad la norma de lo que es inaceptable para nosotros. El "razonamiento" subyacente es: esto habría debido ser inaceptable –lo inaceptable lo es en sí–, pero no lo era; ahora bien, como sabemos que esas personas no podían ser salvajes, esa realidad inaceptable no existe.

Nos encontramos sencillamente frente a una ausencia total de verdadera perspectiva histórica, porque toda esa gente olvida por completo el fondo contra el cual se constituye la creación griega. Para no hablar más que de la esclavitud, se olvida lisa y llanamente que, no sólo mil años antes de Cristo, sino aún en 1900 –por no decir en 1983–, la esclavitud, *bajo una u otra forma,* y con muy contadas excepciones, era y sigue siendo la norma en el conjunto del planeta. ¿Esclavitud? El término sólo parecerá excesivo a quienes quieran ignorar que la esclavitud no es más que una de las formas –numerosas, es cierto, pero aquí la cuestión no es ésa– del

[25] <Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 15. Januar 1898,* Dresde, Zahn & Jaensch, 1898; reed. en *Kleine Schriften,* 2ª ed., Halle, M. Niemayer, 1924, vol. 1, pp. 169-212. Véase la crítica de Moses I. Finley, *Esclavage antique..., op. cit.,* pp. 58-63.>

trabajo "forzado", en oposición, justamente, al trabajo "libre". "Libre" con todas las comillas que ustedes quieran, pero que da al trabajador la posibilidad de aceptar o rechazar un empleo, cambiar de patrón, etc. (Finley reconoce con claridad esta oposición, pero no extrae de ella todas las consecuencias en relación con la cuestión que examina, porque lo que le interesa sobre todo son precisamente las diferencias entre la esclavitud en sentido estricto y las demás formas de trabajo forzado.)[26] Ahora bien, esa posibilidad se creó históricamente en una época muy reciente y, lo reitero una vez más, sólo existe hoy en un sentido mínimamente *sustancial* para una minoría de la población del planeta. Ése es el fondo de la cuestión. Desde ese punto de vista, la sociedad griega es una sociedad como las demás. No es sin duda la esclavitud como tal la que hace de ella algo específico, ya que esta sociedad comparte ese rasgo (bajo formas, claro, diferentes, no lo olvidemos) con muchas otras. Lo que debe en cambio llamarnos la atención es que en una sociedad donde la esclavitud está presente llega a constituirse otra cosa, a la cual no hemos dejado de dar el nombre de libertad. Comprender cómo pudo suceder eso es sin duda una investigación legítima, que no necesita ninguna otra justificación. <Esta noción de libertad se plantea de manera muy explícita> en Esquilo:[27] no es únicamente la libertad con respecto a un enemigo exterior; también es, por ejemplo, la idea de que sólo el ser humano libre es digno de ese nombre. ¿Cómo es posible, se dirá, que en esa sociedad donde aparecen esta noción de libertad y también lo que podemos llamar efectivamente un universalismo –ya hemos hablado de él a propósito de Homero–,[28] la cuestión de la esclavitud, tal como nosotros podríamos formularla, no se haya planteado? Recordemos en principio que, en cierto sentido, hubo

[26] <Moses I. Finley, *Esclavage antique..., op. cit.,* pp. 87-94.>

[27] <Esquilo, *Los persas,* v. 242.>

[28] <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1),* pp. 140-143, y notas complementarias, pp. 385-387.>

cuestionamiento, porque en algunos sofistas se encontrará una crítica de la esclavitud;(6) pero éstos hacen esa crítica –la contradicción es sólo aparente, ya nos referiremos extensamente al asunto– en un mundo donde, en un sentido más profundo, la cuestión que planteamos, la de la *justificación* de la esclavitud, no se plantea *ni puede* plantearse. Es un mundo donde la fuerza, la situación de hecho, es una categoría fundamental. Ya aludí a ello con referencia a un fragmento de Heráclito que dice: "pólemos panton men pater estí", la guerra es el padre de todas las cosas, y es ella la que ha mostrado que unos son dioses y otros, hombres.(7) Y también es la guerra la que ha hecho *(epóiese)* de unos hombres libres y de otros esclavos. Aquí, la guerra no revela ninguna esencia preexistente: constituye, por el juego de la fuerza y la desigualdad de las fuerzas, la dominación de unos sobre otros. Cosa que, por lo demás, sea uno heracliteano o no, es la pura y simple verdad. Esa guerra es, por tanto, punto de partida o, en todo caso, vía de acceso privilegiada para pensar la constitución política. Porque existen ante todo ese hecho y esa verdad –y contra ese hecho y esa verdad–, tenemos que hacer algo políticamente: el mundo político se constituye como un mundo donde la fuerza es soberana. Y puede decirse además que, por radical que sea la transformación de la sociedad, nunca dejará de ser así.

Paréntesis: de allí el carácter falaz de la supresión de la cuestión, no del Estado, sino del poder en cierto discurso político "radical". La cuestión del poder no se puede suprimir. Uno no puede, finalmente –de llegar a una crisis, una situación en la que todo está en juego–, dejar de preguntarse sobre qué se apoya en última instancia la institución de la sociedad a la que aspira. Pues ésta debe sin duda apoyarse en algo. Aun cuando se lograra incorporar esa institución, última seguridad en apariencia, al comportamiento de los individuos, seguiría tratándose de una relación de fuerzas. Y no hay que creer, muy en especial, que entonces todo está resuelto: si la incorporación de la institución se da a tal extremo que el individuo no puede siquiera tomar perspectiva y librarse de ella, no habremos hecho más que instaurar una nueva servidumbre. Sea

cual fuere el punto por donde se aborde la cuestión, no es posible eludir el problema de la fuerza. La gran superioridad del pensamiento político griego sobre lo que lo siguió –en particular con respecto a la evolución experimentada bajo la influencia del cristianismo– es que en él la cuestión de la fuerza siempre fue un supuesto fundamental.[29]

En cierto sentido, por consiguiente, la cuestión de la esclavitud no podía plantearse; en todo caso, no era posible hacerlo en la forma en que nosotros la plantearíamos. Por añadidura, y en un nivel más superficial, claro está, a nadie se le ocurriría reprocharle a Arquímedes no haber inventado el cálculo diferencial, aun cuando estuvo muy cerca con el método del agotamiento. Cierta creación histórica llegó hasta cierto punto. Tenemos, por supuesto, exigencias políticas que van a otra parte o, si se quiere, más lejos. Pero el problema no es ése. No debemos adoptar una actitud moralizadora: tenemos que tratar de comprender; y difícilmente podamos hacerlo, en lo referido a esta cuestión de la esclavitud, si nos atenemos a las actitudes que ya se han mencionado: Grecia como mero objeto histórico que ya no nos incumbiría más, ni de otra manera, que otros objetos históricos, y donde la simple búsqueda de causalidades eliminaría la significación, o la variante estructural en la que se ignora la cuestión misma de la significación. El ejemplo clásico, por decirlo de algún modo, de la actitud que se prohíbe de entrada todo intento de comprensión es: no nos hablen, en particular, de democracia antigua, griega o ateniense, tema que sólo tiene interés para los especialistas, puesto que bien sabemos que esa democracia se basaba en la esclavitud. ¿"Basada en", es decir, causada por la esclavitud? ¿La esclavitud sería entonces condición necesaria y suficiente de la democracia?

[29] [*Anotación en el manuscrito:* Esto *también* se ocultó por obra de una filosofía ulterior (derecho natural, esencialmente estoico, a pesar de algunas frases enigmáticas de Aristóteles) y el centramiento *exclusivo* en la *filosofía política* de los filósofos, en detrimento del *pensamiento político* o de la filosofía política de los *actores concretos,* pueblo y líderes, historiadores, poetas, etc., que éstos expresaron plenamente a través de sus actos y sus palabras (véase Tucídides, por ejemplo).]

¿Qué puede querer decir esto? Procuraremos mostrar, en primer lugar, que la idea es históricamente falsa. Pero desde un simple punto de vista lógico, la idea de que la esclavitud pueda ser una "causa" de la democracia es absurda: esa causa debería serlo por doquier y siempre, y sabemos que no es así. No es, pues, una condición suficiente. Y veremos que ni siquiera es una condición necesaria, dado que, para decirlo breve y anticipadamente, cuando los primeros movimientos democráticos se constituyen y comienzan a imponerse, lo hacen en ciudades donde la esclavitud propiamente dicha es marginal en términos económicos y sociológicos. A veces se atribuye mucha validez a la fórmula de Finley: uno de los aspectos de la historia griega es "the advance, hand in hand, of freedom and slavery", el hecho de que la libertad y la esclavitud progresen de la mano.[30] Volveré a esta idea, a cuyo respecto tengo más de una reserva. Puede proponérsela en una versión más sutil, como lo hace Vidal-Naquet en algunos textos reeditados en *El cazador negro*.[31] Para él, el mundo de los hombres libres se apoya, no desde el punto de vista económico o determinista o causal, sino desde el punto de vista de su estructuración –nosotros diríamos: desde el punto de vista de lo imaginario, precisamente–, en una serie de exclusiones. En un marco atravesado por polaridades u oposiciones –griego y bárbaro, hombre y mujer, hombre libre y esclavo, adulto y niño–, el mundo de la *polis* sólo puede constituirse como mundo libre si excluye otros términos. En consecuencia, la comunidad de la *polis* se constituye como comunidad de ciudadanos autóctonos –con exclusión de los extranjeros–, varones, adultos y nacidos libres. Más allá de lo que pueda pensarse por otra parte de esta posición desde una perspectiva metodológica, hay que señalar que la necesidad de oponer para postular o de postular oponiendo se encuentra en todas las sociedades. Podríamos además hacer el mismo tipo de objeción, lo hemos dicho, con referencia a la oposición entre hombre libre y esclavo: el caso de Roma es particularmente esclarecedor a este respecto, porque la esclavitud ya existe en la época republicana, sin duda desde el siglo IV a. C.

30 <Moses I. Finley, "La civilisation grecque était-elle...", *op. cit.*, p. 171.>

31 <Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* [1981], nueva ed. rev., París, La Découverte, 1991, en particular "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne" [1968; rev.], pp. 151-176; "Le cru, l'enfant grec et le cuit" [1974], pp. 177-207, y "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie" [1970; modificado], pp. 267-288 [trad. esp.: "El cazador negro y el origen de la efebía ateniense", "Lo crudo, el niño griego y lo cocido" y "Esclavitud y ginecocracia en la tradición, el mito y la utopía", en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983].

Otra consideración importante. En los debates sobre la democracia antigua –ya se emita un juicio: "modelo" o "antimodelo", o uno se limite a tratar de explicar– hay en general algo parecido a un postulado implícito: el de un "estado de cosas" democrático, una sociedad estable o en situación estacionaria, como se diría en física, que tomamos como objeto de nuestras reflexiones y nuestros juicios. Se trata, desde luego, de una concepción más que criticable, propiamente metafísica en el peor sentido del término: la democracia griega no es en ningún momento un "estado de cosas" sino un proceso histórico, sin lugar a dudas, por el cual ciertas comunidades se autoinstituyen, de manera más o menos explícita, como comunidades de ciudadanos libres. Sólo cuenta ese proceso, el proceso de la democracia, que no es en ningún momento una "constitución" dada de una vez y para siempre. Se trata de un punto de extrema importancia, tanto para nosotros, que hoy queremos comprender en qué consiste una actividad política que aspire a la transformación de la sociedad, como para la comprensión del período histórico en sí mismo, porque éste, mientras sea fecundo, es un período de transformación permanente.

Una última observación, para terminar y señalar con claridad cuál es el centro de nuestras reflexiones. Lo que es preciso tener presente, lo que muestra por qué, a fin de cuentas, todo el debate sobre la esclavitud no tiene sino un alcance limitado, es que, en definitiva, el elemento decisivo en este período –decisivo para la historia griega pero también para la historia europea, y para la de

la humanidad en general– no es sólo, o no es en especial, la democracia concebida como imperio de la ley, libertad de los ciudadanos o igualdad. Lo decisivo es el cuestionamiento de la ley heredada. Tenemos aquí el primer momento de una autonomía social, en el sentido de que la sociedad recusa su propia institución, y esa puesta en entredicho de su propia ley y la transformación de ésta se hacen de manera explícita, en función de una actividad política pública, en y por el *logos,* la discusión, el conflicto de opiniones, y no simplemente como violencia ciega. Eso es lo esencial. Y eso es lo que nos interesa por encima de todo en el mundo griego. Esas limitaciones, bien reales, desde luego: esclavitud, condición de las mujeres, relación con otras ciudades u otros pueblos, no son más que aspectos, consecuencias del hecho de que el cuestionamiento de lo instituido no haya ido hasta el final, no haya sido total. Eso es lo que no ve una presentación anacrónica, ingenuamente moralizadora y, en resumidas cuentas, bastante superficial. Es evidente que ciertas realidades jamás se cuestionaron, como no fuera en el discurso más radical, más subversivo de algunas personalidades que, sin ser tal vez marginales, no representan a la comunidad política, como es el caso de algunos sofistas. Estos últimos no vacilaron a veces en oponerse frontalmente a la opinión común en cuestiones tan graves para los griegos como el incesto o el pudor, y llegaron a aducir la absoluta legitimidad de acostarse con la propia madre o masturbarse en público, pero también sostuvieron que no había ninguna diferencia entre esclavo y hombre libre. Si bien es cierto que aparecen cuestionamientos de ese estilo, sólo lo hacen como momentos límites de tal o cual discurso filosófico o sofístico (en el sentido no vulgar del término), pero el movimiento de autoinstitución de la sociedad pasa al costado de algunos aspectos, y no hay ninguna necesidad de decir en forma explícita que son intocables: sencillamente no se los toca. Desde la perspectiva en que nos situamos, éste es un punto importante porque –y volveremos a ello– puede decirse que al respecto, efectivamente, el mundo europeo moderno, aunque observemos en él deficiencias bastante considerables en comparación con cierta radicalidad

griega, ha sido en otros aspectos mucho más radical y amplio en su cuestionamiento de lo instituido.

¿En qué marco histórico concreto vamos a procurar comprender ese nacimiento de la democracia? Desde el punto de vista cronológico, se trata del período que va desde fines del siglo VIII a. C. hasta fines del siglo V a. C., esto es, prácticamente hasta la derrota de Atenas, y sólo hablaré de manera incidental de lo que sucede después.[8] Desde el punto de vista geográfico, si nos ocupamos de todo el espacio que abarca tanto Grecia propiamente dicha como las colonias –es decir, como deben saber, una cantidad enorme de ciudades–, nos interesan ante todo los lugares donde surgieron cosas nuevas, donde hubo creación, y creación significativa para nosotros. Atenas, por supuesto, pero también y más en general lo que puede denominarse ámbito jonio: en particular, aunque no exclusivamente, las islas del mar Egeo y de la costa de Asia Menor. No habrá que olvidar, sin embargo, el problema que plantean las ciudades dorias y sobre todo Esparta, que, con pocas excepciones, fueron oligarquías hasta el final. No se las puede ignorar, ni siquiera desde nuestra propia perspectiva, porque esas unidades pertenecen al mismo espacio y esa pertenencia no se define simplemente por rasgos descriptivos o superficiales ni por aspectos tan importantes como la religión o la lengua. La oposición entre ciudades oligárquicas y ciudades democráticas, simbolizada por la que enfrenta a Esparta y Atenas, es con todo una oposición dentro de un mismo mundo políticamente instituido en función de la idea de la ley, la idea del *nomos* que regla y regula el comportamiento de los ciudadanos, la idea de la constitución de la ciudad, en contraposición a cualquier arbitrariedad de un déspota o un rey absoluto. Es muy característico que la primera mención de lo que los griegos llaman *eunomía,* el estado de una ciudad donde no sólo hay buenas leyes sino donde los ciudadanos las respetan, donde la cosa "funciona bien", corresponda a Esparta. Tirteo, un poeta que escribe en la época de la segunda guerra de Mesenia, hacia 670-660 a. C., treinta o cuarenta años después de Hesíodo, alaba a Esparta por su *eunomía;* Terpandro, un poeta de Lesbos,

más o menos en la misma época habla de Esparta como la ciudad donde reina la *dike*,(9) la justicia, que no es sino otro aspecto de lo mismo. La historia de Esparta es muy oscura y controvertida,(10) pero, hecho notable, quizá fue en ella donde se produjo por primera vez la instauración de algo que se asemeja a un régimen de igualdad, y justamente en el transcurso de este período, es decir, la primera mitad del siglo VII a. C., entre 700 y 650. (Las dataciones tradicionales de Licurgo lo sitúan bastante antes, pero los historiadores modernos las critican vigorosamente(11) porque el cambio de constitución, de legislación que simboliza el nombre de aquél no debe ser anterior a la primera mitad del siglo VII a. C.) Lo esencial, en todo caso, es que se trata de la primera ciudad donde, que sepamos, se instaura, en contraste con un Estado cuyos verdaderos contornos nos cuesta entrever, pero que es sin duda el de una sociedad aristocrática, fuertemente jerarquizada, la comunidad espartana como comunidad de los *homoioi*, los "semejantes" o "iguales". Esto va a la par con una redistribución de las tierras que comprende, si nuestras fuentes son confiables,(12) a unos nueve mil ciudadanos varones adultos o, si se prefiere, una comunidad de nueve mil familias representadas por los hombres que las encabezan. ¿Cuáles son las principales instituciones de esta comunidad? Dos reyes –característica sumamente singular–, con funciones que son en esencia militares y religiosas; un consejo de ancianos, la *gerousía*, que tiene un papel muy importante, bastante parecido al que desempeñará más adelante el Senado romano, pero también una asamblea de hombres libres, la famosa *apella*, así como, en una etapa ulterior, un colegio de cinco magistrados, los éforos. Lo distintivo con respecto al resto del mundo griego es que la sociedad espartana, tal como se constituyó en la primera mitad del siglo VII a. C., se inmoviliza o, mejor, no hace sino evolucionar hacia una creciente oligarquía.(13) Pero recordarán sin duda lo que les decía hace unos minutos de la democracia y la ley heredada: también aquí, en el caso espartano, lo interesante, lo que despierta interrogantes, no es tanto la Esparta oligárquica como la Esparta *inmovilizada*, la ausencia de creación histórica. Esparta

persiste en una forma primera de constitución; pero por la fuerza de las cosas, a falta de una dinámica del *demos*, de la colectividad de los hombres libres, ya en la época clásica se transforma en oligarquía. Puesto que es evidente, al leer a Heródoto y Tucídides, que si en esa época efectivamente se someten a la asamblea cuestiones importantes, sobre todo la guerra y la paz, muchas veces la suerte ya está echada. La asamblea sólo decide una vez que los representantes de los puntos de vista antagónicos, se trate de los éforos o de los dos reyes, han tomado la palabra y dado su opinión; así sucede cuando, en 431, se declara la guerra a Atenas. Y no se expresa con una votación a mano alzada, sino por aclamación, punto sobre el cual algunos historiadores modernos insisten a justo título.(14) El ciudadano ateniense levanta la mano, se da a conocer y emite su opinión; mientras que el espartano, perdido en la multitud, grita, y corresponde a los éforos decidir –pueden llegar a hacer trampas– si los gritos "a favor" son más fuertes que los gritos "en contra", o a la inversa. Sistema que es muy poco seguro: Tucídides cuenta[32] que, durante los debates que precedieron a la declaración de lo que más adelante se llamaría Guerra del Peloponeso, en 431, el éforo Estenelaidas, que habla a favor de la guerra, afirma que no se puede escuchar con claridad lo que quiere la asamblea; pide, pues, que quienes están a favor y quienes están en contra se agrupen por separado. En resumen, no hay un verdadero voto individual: es una asamblea de ratificación de las decisiones de la oligarquía, similar en más de un aspecto a las *agorái* que hemos conocido en Homero.[33]

La democracia, hemos dicho, es un proceso. En el caso de Atenas, el verdadero inicio se sitúa en el siglo VII a. C., al que se dio en llamar –creo que lo hizo el historiador inglés Forrest–(15) "el siglo de las reformas". Pero en la misma época otras ciudades entran en una etapa de efervescencia política e institucional y los viejos regímenes aristocráticos vacilan o son derrocados y reem-

[32] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 87.>
[33] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 183-185.>

plazados por lo que denominamos "tiranías", término del que nos ocuparemos más adelante. El primer caso conocido es el derrocamiento, en Corinto, de la familia de los Baquíades por Cípselo, que en 657 a. C. instaura la primera tiranía,[16] sin duda con el apoyo de la masa de los ciudadanos, es decir, de lo que en lo sucesivo aparece como una categoría decisiva en la vida de las ciudades griegas: los hoplitas. Éstos son los ciudadanos que cuentan con medios suficientes para adquirir un armamento pesado con el que van a participar en la falange, la formación en orden de batalla colectivo que vemos aparecer más o menos en la misma época, gracias a lo cual ya no tendrán que entregarse a la *monomakhía*, el combate singular. En Atenas, en 620 a. C., un período de disturbios conduce a la designación de un primer legislador, Dracón, y en 594 a. C., al arcontado de Solón, que modifica el régimen al introducir, junto al Consejo de los Eupátridas, que tiene su sede en el Areópago, un tribunal del pueblo, la Heliea, de la que puede suponerse que excluía a los más pobres. Pero ya había otros elementos, como la elección entre los arcontes, desde 680 a. C., de lo que llamamos tesmotetes, "legisladores", etcétera.

Nunca se insistirá lo suficiente sobre la rapidez con que se producen los cambios, pero hay al mismo tiempo una temporalidad, un ritmo bastante extraño, sin desarrollo lineal. Ya les he dicho[17] que en la isla de Quíos, en Jonia, se encontró una inscripción de 570 a. C. en la que se menciona una *boulé demosíe*, un consejo del *demos*, que, de acuerdo con la interpretación más verosímil, es un consejo elegido por el pueblo, encargado de decidir asuntos que importan a éste –es decir, todos los asuntos–, y que actúa a la vez como una especie de tribunal judicial de apelaciones. Un poco antes, hacia 580 a. C., en las islas Eolias (hoy Lípari) se establece una colonia que instaura una suerte de régimen comunista, con colectivización de las tierras.[18] Por desdicha, sólo se cuenta con informaciones muy fragmentarias sobre esta experiencia que duró apenas cuatro años, y ni siquiera se sabe con exactitud por qué llegó a su fin. Pero se advierte que las cosas van verdaderamente muy rápido, y que en lo concerniente a los límites de la puesta en entredicho de la institución podrían tal vez agregarse algunas notas a pie de página.

El auténtico punto de inflexión en esta historia es la reforma, o, más bien, la revolución ligada al nombre de Clístenes en Atenas, en 508 a. C., que provoca la instauración de un régimen que es legítimo calificar de democrático, y cuyo punto culminante es, en 462 a. C., la sanción de una verdadera regla de derecho público democrático en Atenas, la reforma de Efialtes, que suprime las últimas restricciones al poder del *demos*. A partir de entonces, Atenas será una ciudad efectivamente democrática hasta la victoria de Filipo de Macedonia. E incluso después, por otra parte, aun cuando este aspecto casi carezca de importancia porque todas las ciudades de la Grecia continental caen bajo la dominación de los reyes de Macedonia, el recién mencionado Filipo y luego Alejandro y sus diádocos. Pero en lo que nos ocupa, el período decisivo se extiende desde Clístenes hasta la Guerra del Peloponeso, en 431-404 a. C., auténtica tragedia en la que no faltan ni la *hybris* ni la catástrofe. Tampoco hay que olvidar las reiteradas tentativas de reacción en Atenas: tras el desastre de Sicilia, la del régimen oligárquico de los Cuatrocientos en 412-411, y luego la de los Cinco Mil que lo sucede. Pero esas tentativas duran apenas algunos meses y la democracia restaurada ya no padecerá amenazas hasta 404 a. C. En esta fecha, la derrota definitiva de Atenas en la Guerra del Peloponeso permite a los espartanos instalar el llamado régimen oligárquico de los Treinta Tiranos, derrocado al cabo de algunos meses por los partidarios de la democracia dirigidos por el antiguo estratega Trasíbulo. A lo largo del todo el siglo IV a. C., Atenas será una ciudad importante y hasta logrará reconstruir un imperio. La actividad intelectual será prodigiosa en ella: Platón, Aristóteles, Isócrates, la comedia "media" y luego la "nueva" con Menandro, etc. También será una democracia donde algunos elementos democráticos llegarán incluso a ser más fuertes que en la época clásica; modificaciones, por lo demás, aprobadas por Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*.[19]

Ésos son entonces los límites cronológicos, con un muy vago esbozo de la fisonomía de la época. La vez que viene hablaremos

de ciertos aspectos tanto concretos como significativos: la colonización –que comienza muy pronto, en el siglo VIII a. C., y que no abordaremos desde el punto de vista descriptivo o económico sino desde la perspectiva de su significación política–, pero también la falange y la esclavitud, antes de referirnos a las instituciones políticas propiamente dichas.

Preguntas

Tomemos el célebre epigrama[34] sobre los trescientos espartanos muertos en las Termópilas, que termina con las palabras "tois keinon rhémasi peithómenoi": ¿no es evidente que en ellas los ciudadanos se jactan de haber obedecido una decisión en cuya adopción no han participado?

Se trata del epitafio que dice: "Extranjero que pasas, anuncia a los lacedemonios que yacemos aquí, tras haber obedecido a sus *rhémata*". Ese *rhémata* es difícil de interpretar en este caso; puede tratarse en efecto de decisiones o, mejor, de órdenes emanadas de decisiones, o puede tratarse de leyes.[35] A mi entender, *rhémata* no remite aquí tanto a la decisión –en la cual, desde luego, los trescientos no participaron– de librar o no la batalla en tal o cual sitio, como a las leyes de Esparta en general. Lo que nos dice entonces el epigrama es que allí yacen ciudadanos de una ciudad que tiene esta ley: los espartanos no retroceden jamás, aun a riesgo de hacerse matar en el propio terreno. Y la infamia recae sobre quienes

[34] <Simónides, frag. 92 Diehl; transmitido por Heródoto, *Historia*, VII, 228. Es indudable que la atribución a Simónides carece de fundamento; véase Hermann F. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts* [1951], 3ª ed., Múnich, C. H. Beck, 1962, p. 364 [trad. esp.: *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo V*, Madrid, Visor, 1994].>

[35] <Heródoto, *Historia*, VII, 228: "leyes" (trad. fr. de Legrand) u "órdenes" (trad. fr. de Barguet).>

retroceden.[36] Regla tan rígida, por lo demás, que puede generar problemas militares muy arduos: en la batalla de Platea, regimientos espartanos la invocan para rechazar cualquier reorganización de las líneas, aunque sea con fines tácticos.[37] Y volvemos a dar con la cuestión del *nomos*. Se acordarán, en Heródoto, del famoso diálogo entre Jerjes y Demarato. Éste es el rey que, tras marcharse de Esparta luego de diversas peripecias, busca refugio junto al Gran Rey y se convierte en consejero de Jerjes, que se apresta a invadir Grecia. Al persa, que opone al pequeño número de los griegos la inmensidad de su ejército, el espartano responde que los lacedemonios tienen un amo al que temen mucho más que los persas al Gran Rey: la ley que les prohíbe retroceder ante un enemigo, por numeroso que sea, y los condena a vencer o morir.[38] Lo importante, entonces, no es la participación en la decisión de librar esta o aquella batalla, sino la concepción de una ley de la comunidad que se impone a todos. En este aspecto, Esparta es uno de los polos del mundo griego, y no otro mundo opuesto a éste.

¿Qué dice exactamente Vidal-Naquet sobre ese rechazo del extranjero en la ciudad clásica al que usted hacía alusión?

Su posición sobre el tema se expone en varios textos de *El cazador negro*,[39] y sobre todo en el que da su título a la compilación, "El cazador negro y el origen de la efebía ateniense". ¿Qué es la efebía? El joven ateniense llegado a la edad de la pubertad *(hebe)* se convierte en efebo a los 18 años. Debe entonces pasar dos años al servicio de la ciudad, provisto de armas livianas y dedicado a patrullar el campo y sobre todo las fronteras, antes de llegar a ser ciudadano con todas las de la ley y, por lo tanto, hoplita, pertre-

[36] <Véase Hermann F. Fränkel, *Dichtung und Philosophie…*, *op. cit.*: "Las 'leyes', es decir las tradiciones espartanas del deber y el honor guerreros".>

[37] <Heródoto, *Historia*, IX, 53-57.>

[38] <*Ibid.*, VII, 3, 101-104.>

[39] <Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, *op. cit.*; véase la nota 31 del presente seminario.>

chado con un armamento "pesado".[40] Para Vidal-Naquet, ese paso a la edad adulta se "dramatiza", se representa simbólicamente a través de la oposición entre el efebo, con su armamento liviano, y el hoplita. Y en esa oposición, el efebo, el no adulto, se asocia a la mujer, al esclavo, etc. En resumen, Vidal-Naquet considera que esas oposiciones son absolutamente esenciales para la articulación y la definición del imaginario ateniense.[41] Y no sólo ateniense sino también griego. Aquí volvemos a encontrar bajo otra forma un problema que ya hemos señalado. Esa articulación y esas oposiciones son demasiado generales; y, con respecto a nuestro tema: el nacimiento de la democracia aquí y no en otra parte, no nos sirven de mucho. Otras son, en efecto, las diferencias que nos interesan. Aquellas oposiciones, aun cuando no se articulen de la misma manera, también están presentes en Esparta. No como oposición hombre libre-esclavo, por ejemplo, sino como oposición espartano-ilota. Ocurre otro tanto con la oposición entre hombre y mujer: la posición de esta última en Esparta era por cierto muy diferente de la que tenía en Atenas. O con la oposición niño-adulto y, claro, espartano-extranjero. Esta última, por ejemplo, es mucho más acentuada en Esparta; porque si en Atenas se aceptaba al extranjero como meteco, en aquélla no podía instalarse ningún forastero, como no fuera durante un breve período y con la venia de los éforos (como, permítaseme una comparación que es un poco fácil, en un banal país totalitario contemporáneo). En Atenas, la ciudad aceptaba al extranjero con tal de que pagara un impuesto personal, el *metoikion*. En ella los extranjeros eran numerosos, aun cuando deba admitirse que a partir de determinado momento les resultó difícil el acceso a la ciudadanía. Todo esto remite a la pregunta esencial: ¿quién es ciudadano? Pregunta, además, que sigue acompañándonos: piensen en el voto de los extranjeros. ¿En qué medida puede haber no ciudadanos? ¿Quién los define como tales? Volveremos al tema.

[40] <Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XLII, 3-5, y Chrysis Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 av. J.-C.*, París, De Boccard, 1962.>

[41] <Véase, por ejemplo, Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, *op. cit.*, pp. 172-174, 269, 270, 287 y 288.>

¿De dónde viene la necesidad de idealizar un mundo que ya no existe –pienso en la democracia griega en Hannah Arendt– o un mundo "de otra parte", como China y hasta Albania para algunos en el '68?

La pregunta es importante, en verdad. En lo que se refiere a Hannah Arendt, más adelante nos ocuparemos de su posición. En cuanto a Rusia, China, Albania, mañana tal vez Nicaragua... Conformémonos por el momento con señalar que los hombres no se atreven en general a asumir su libertad y necesitan una "garantía" en alguna parte, y cuando no está en los cielos, está en el pasado o en el presente, en el Este o en el Oeste. Las cosas no deben ser así porque nosotros lo queramos y lo digamos; es la realidad misma (celestial o terrenal, de ayer o de hoy) la que nos dicta lo que debe ser. Rusia, Yugoslavia, China, Argelia, Cuba... La lista, sin duda, no está cerrada.

Según ciertos historiadores, durante las elecciones en Atenas había una oposición entre la ciudad y el campo: los campesinos debían quedarse en sus tierras y les costaba mucho ir a votar a la ciudad. ¿Cuál es su opinión?

Se trata de una tesis bien conocida, y volveremos a hablar de ella cuando sea cuestión de la constitución democrática en Atenas. Es más que discutida por otros helenistas como Forrest,[42] por ejemplo, y a mi entender es simplemente falsa. Una buena parte de la población campesina, la gente de Acarnea, por ejemplo, vivía a unas pocas horas de caminata de la ciudad misma. No olvidemos también que a partir de cierto momento se estableció el salario

[42] <William George Forrest, *La Naissance de la démocratie grecque. De 800 à 400 avant Jésus-Christ*, trad. fr., París, Hachette, 1966, pp. 26-30 [trad. esp.: *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.*, Madrid, Guadarrama, 1966].>

"eclesiástico", la remuneración que debía permitir a las personas que perdían una jornada de trabajo asistir a la *Ekklesía*, la asamblea, pero también el *misthós heliastikós*, el salario de los heliastas, para sesionar en los tribunales, etc. Todas las indicaciones de que disponemos sobre la orientación y el contenido de los votos se oponen a la idea de que la democracia sólo interesaba a los residentes de la ciudad, del *asty* en el sentido de aglomeración urbana, aun cuando sea obvio que la participación era menor en el caso de la gente que vivía en los sitios más alejados, como Maratón o el cabo Sounion (a 40 o 50 km, un día de marcha). Pero está fuera de toda duda que la población campesina en torno del *asty* participaba en los asuntos públicos. Por otra parte, en el *asty* no vivían sólo artesanos y comerciantes, sino también otros ciudadanos que se ocupaban de sus tierras.

XV. SEMINARIO DEL 23 DE MARZO DE 1983

PARA CONTINUAR nuestra discusión sobre la *polis*, hoy voy a hablarles –de manera un poco fragmentaria y desordenada, y les ruego que me perdonen, pero casi no tengo posibilidades de hacerlo de otro modo– de una serie de aspectos ligados, en esta discusión, no a las significaciones sino a la historiografía y a lo que antaño se llamaba *realia*, los datos concretos sin los cuales el análisis difícilmente sea posible. Ahora bien, nuestra ignorancia es mucha acerca de este período, sobre todo en lo concerniente al nacimiento de las ciudades griegas en el sentido fuerte del término, sin duda en el siglo VIII a. C.[1] Con respecto a este último punto, el apasionamiento puesto en los debates es inversamente proporcional a la escasez de testimonios –inscripciones y otros documentos arqueológicos– de que disponemos, y a los que diversos supuestos previos imponen una pesada hipoteca.

Tratemos en principio de dar una definición provisoria de la *polis*, distinguiendo cuatro aspectos esenciales. Primer punto: la *polis* no es la ciudad. La ciudad, el centro urbano, es el *asty*; la palabra *polis* puede utilizarse para designarla, pero se refiere a la unidad de un territorio urbano y un territorio rural.[2] Ejemplo clásico –pero muy malo, por otra parte, porque se trata de un caso bastante excepcional en muchos aspectos–: Atenas no es el *asty* Atenas; Atenas es el Ática. Advertirán de inmediato el vínculo con un tema que reaparece sin cesar en los autores de la Antigüedad, al menos hasta fines del siglo IV a. C., y especialmente en Platón y Aristóteles, que no hacen además otra cosa que formular de manera explícita lo que para los griegos cae por su propio peso: una *polis* es fundamental, necesariamente autárquica. Lo cual no quiere decir, desde luego, que tenga en su territorio todo lo que necesita. Atenas u otras ciudades pueden carecer de trigo, y hay, claro está, intercambios comer-

ciales con el exterior. Eso no impide que la ciudad sea una unidad que, en principio, debe bastarse a sí misma, porque ésa es la condición de la autonomía. Si la *polis* es la unidad de un territorio urbano y un territorio rural –el rechazo, precisamente, para emplear el lenguaje del siglo XIX, de la división entre la ciudad y el campo–, al mismo tiempo no es el territorio. Éste es muy importante, a no dudar: en él encontramos santuarios y huellas del paso de los dioses; pero la *polis* son los ciudadanos. Tucídides lo dice explícitamente: "andres gar polis".[1] Pero muchos otros testimonios muestran que lo esencial es el cuerpo de ciudadanos, que puede en un caso extremo abandonar el territorio sin que la *polis* desaparezca.[2] El tercer aspecto es en cierto sentido muy conocido –una banalidad, si se quiere–, pero me parece que en general no se entiende su significación: la sociedad griega se instituye en cuanto sociedad relativamente unida y homogénea, en cuanto sociedad en el sentido que damos aquí a esa palabra, mediante algunos centenares, al menos, de *poleis* autónomas. Se trata, en resumidas cuentas, de una nación, sin duda, porque hay una lengua y una tradición comunes, un sentimiento de solidaridad y una oposición a lo que no es griego, a aquellos a quienes poco tiempo después se atribuirá el calificativo de "bárbaros". Pero esta nación no puede instituirse, y podemos decir incluso que no concibe su existencia, como no sea por la coexistencia de centenares de unidades políticas autónomas. Está claro que todos los historiadores consideran ese elemento como la gran debilidad del mundo griego. Sin embargo, deberíamos ver en él no sólo uno de los aspectos más importantes para nosotros, sino también, me atrevería a decir, uno de los más *positivos*. Los historiadores

[1] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VII, 77: "andres gar polis, kai ou teikhe oudé nees andrón kenái", "pues son los hombres quienes hacen una ciudad, y no las murallas y las naves vacías de tropas" (trad. fr. de D. Roussel). Tucídides pone esta frase en labios del estratega Nicias, cuando éste se dirige a los soldados durante la expedición de Sicilia (413).>

[2] <Véase Heródoto, *Historia*, I, 163-169 (los focenses y los teianos abandonan su ciudad), y VII, 61 (Temístocles antes de Salamina: aun cuando los persas ocupen el Ática, los atenienses en su flota siguen siendo una ciudad).>

modernos –griegos, desde luego, pero también occidentales en general– tropiezan con muchas dificultades para comprender esa incapacidad de los griegos para constituir un solo Estado. Kitto –un helenista inglés, autor de un libro notable, *The Greeks*, que se tradujo, creo, al francés– señaló con humor que preguntar a un griego por qué esas *poleis* no se unían para formar un Estado equivaldría a preguntar a un inglés que sea miembro de un club por qué no se unen todos los clubes ingleses para constituir uno solo. La respuesta del inglés es, por supuesto: porque entonces ya no se trataría de clubes.[3] No conozco ningún caso comparable, al menos con ese grado de unidad y esa duración, de sociedad que se instituye así por la mediación de centenares –puesto que, si se toman en cuenta las colonias del perímetro del Mediterráneo, se trata en efecto de centenares– de unidades políticas absolutamente autónomas. Uno puede deplorarlo, puede soñar con lazos más fuertes, lamentar que las ciudades se hayan entregado a un guerrear constante entre sí y no hayan manifestado su solidaridad salvo en contados momentos de su historia. Éste es un aspecto de esa institución que no hay que silenciar. Pero lamentarlo no sirve aquí para nada. Lo que es menester comprender es esta posición fundamental: no se trata de crear un Estado en general; se trata de crear comunidades políticas que puedan ser autónomas, es decir, autogobernarse en los hechos. Por eso la cantidad adecuada de ciudadanos de una ciudad fue un tema de preocupación permanente para los reformadores políticos, cosa que Aristóteles formula a la perfección cuando dice –resumo– que no se puede hacer una *polis* de mil individuos ni de un millón: mil es demasiado poco y un millón ya no es una *polis*, es Babilonia.[4]

Cuarta característica, a la cual tendré que volver, sin duda: para el período que nos ocupa, la *polis* no es un Estado en el sen-

[3] <Humphrey Davy Findley Kitto, *The Greeks* [1951; ed. rev. en 1957], Londres, Penguin Books, 1991, p. 79 [trad. esp.: *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1963]. Esta observación se omitió en la traducción francesa: *Les Grecs. Autoportrait d'une civilisation*, París, Arthaud, 1959.>

[4] <Aristóteles, *Política*, II, 1265a 14; III, 1276a 25-30; VII, 1325b 34-1326b 25.>

tido moderno del término,[(3)] vale decir que no encontramos en ella un aparato separado que concentre lo esencial de los poderes, encargado a la vez de las principales decisiones y de su ejecución. La *polis* es la comunidad de ciudadanos libres que, al menos en la ciudad democrática, hacen sus leyes, juzgan y gobiernan. Tres funciones, tres palabras que hallamos en Tucídides [5] para designar una ciudad independiente: *autónomos*, *autódikos* (que tiene su propio poder judicial) y *autotelés* (que se gobierna). Es muy característico el hecho de que lo que los modernos llaman poder ejecutivo esté, en la Atenas de la época clásica, esencialmente en manos de esclavos, y se lo considere un asunto de pura administración: los policías, los escribas, los conservadores de archivos, los tesoreros son esclavos. El señor Delors* habría sido un esclavo ateniense particularmente competente y riguroso en la gestión de las finanzas de la ciudad. Lo que interesa al ciudadano no es contar los centavos, es tomar decisiones: aumentar los impuestos pagados por los aliados o los atenienses mismos, destinar tal o cual suma a la construcción de trirremes o de templos en el Partenón... Este último rasgo nos remite a una observación más general: contrariamente a aquello con que nos machaca la teoría política moderna, las tres ramas del poder político son la legislativa, la judicial y la gubernamental, no la ejecutiva. Cuando un gobierno declara la guerra no ejecuta ninguna ley, se limita a utilizar la posibilidad que le da una ley. La ejecución, en el sentido de administración, no es una función del poder. Puede incluso decirse que, en las sociedades modernas, es una industria como cualquier otra, indebidamente confundida con el Estado por razones históricas, y que en Atenas es una actividad del todo subalterna confiada en los hechos a esclavos. Tales son, pues, los cuatro aspectos esenciales de la *polis*.[(4)]

Ahora, una primera pregunta histórica: ¿cuándo y cómo aparecen esas ciudades? Muy probablemente, luego del hundimiento

[5] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, v, 18, 2.>

* Jacques Delors, ministro de Economía y Finanzas del gobierno de François Mitterrand entre 1981 y 1983. [N. del T.]

de la sociedad palaciega, del que ya hemos hablado.[6] Pero la teoría clásica, y aun la de Ehrenberg,[7] que quiere que la *polis* se constituya en torno de una acrópolis que es la sede de las divinidades protectoras de la ciudad, es con toda probabilidad errónea. Reiterémoslo, el modelo ateniense es engañoso: al parecer, en la mayoría de los casos fue más bien la construcción de santuarios en las fronteras la que, al delimitar un territorio, permitió la constitución de esa unidad de una ciudad y un territorio agrario.[(5)] Así sucedió en Argos, en toda una serie de ciudades cuya constitución se remonta al siglo VIII a. C. e incluso, en parte, en el Ática.

Se ha pretendido que la conformación de la *polis* procedía directamente de factores económicos, pero jamás se propusieron argumentos sólidos en apoyo de esta posición. Todo lo que puede decirse es que, en efecto, tras el período de las "épocas oscuras", entre 1200 y 800 a. C., numerosos signos muestran un despertar, una evolución mucho más rápida de la sociedad, y por lo tanto también de la economía y las técnicas. Entonces, como es obvio cuando se parte de la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas determina todo el resto, va de suyo que, si hubo despertar, fue porque hubo desarrollo económico. Sin embargo, es preciso limitarse a esta constatación: ese pueblo despierta, entra en una fase de desarrollo acelerado que se traduce, claro, en el plano económico, pero también en el plano demográfico, religioso, cultural, artístico: el arte geométrico nace justamente en esta época. Se ha tratado asimismo de ligar el nacimiento de las *poleis* a una crisis demográfica, con la idea de que un desarrollo de la población habría causado a la vez la constitución de esos territorios y la colonización.[(6)] Ésa es, en mi opinión, otra conexión totalmente falaz; volveré de inmediato a ella al hablar de las colonias. Se sabe que alrededor del año 1000 a. C. se produjo una primera colonización

[6] <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1)*, pp. 85-88.>

[7] <Victor Ehrenberg, *L'État grec*, París, Maspero, 1976, pp. 32 y 33.>

griega en las grandes islas que bordean el Asia Menor y en esta misma: Éfeso, Esmirna, Mileto. Luego, en el siglo VIII a. C., explota lo que se denomina tradicionalmente la segunda colonización, que va a tener esta vez una vasta extensión geográfica. Las primeras ciudades firmemente establecidas son Pitecusa en Italia hacia 770, luego Naxos en Sicilia en 757, Cumas cerca de Nápoles hacia 740 y Siracusa en 734. Se asiste entonces a una gran aceleración, y a lo largo de setenta y cinco años van a fundarse decenas y decenas de colonias.

Pero el término mismo de "colonia" es malo porque hace pensar que ciudades griegas habrían enviado grupos de ciudadanos a instalarse en otros territorios por razones económicas o militares, cuando la verdad es muy otra: esos griegos se marchan de sus *poleis* que por entonces están conformándose para ir a otros lugares a fundar otras ciudades. Por lo demás, la simultaneidad de los dos fenómenos es llamativa: todo sucede como si, en un período relativamente breve, la significación imaginaria social *polis* surgiera y se materializara con mucha rapidez tanto en Grecia propiamente dicha y Asia Menor como en el movimiento de colonización. Con la consecuencia de que los colonos van a instituir unidades políticas soberanas, pero sin referencia, sin modelo preestablecido para producir su propia legislación, tras haber dejado a veces territorios que no son *poleis* en el verdadero sentido de la palabra. Según todo lo que sabemos, los colonos mismos deciden la organización y la legislación: tenemos con ello algo particularmente esclarecedor para el surgimiento de la idea de autonomía en el sentido que damos aquí a este término, puesto que no encontramos subordinación política de las leyes de las colonias con respecto a la metrópolis, y tampoco ese "trasplante" institucional que pudo observarse en las colonias inglesas modernas de población:(7) Canadá, Australia, Nueva Zelandia, etc. Muy rápidamente aparecen legisladores locales: Zaleuco de Locris y Andródamas de Regio en Calabria, Carondas de Catania en Sicilia. No sabemos gran cosa del contenido de esas legislaciones, salvo que son, se ha dicho, instituciones siempre autónomas y que están obligadas a definir con precisión, por una especie de decisión inicial, quién es ciudadano,

quién participa en la vida de la colonia, cosas que las ciudades griegas, con la riqueza que les daban su historia y su tradición, podían a menudo dejar sin un perfil bien definido.

Algunos comentarios más sobre esta cuestión de la colonización. Sus causas, en principio, aunque no nos digan nada sobre las significaciones. Es un aspecto muy discutido. Aquí vuelve a darse, a mi modo de ver, la aplicación de esquemas considerados como evidentes por los investigadores modernos. Ya les he dicho, se sigue invocando la presión demográfica en la metrópolis para explicar la partida de grupos de ciudadanos, la mayor parte de las veces comandados por un jefe fundador, hacia Sicilia, Italia, el Ponto Euxino… Sin embargo, esto ni siquiera es cierto de las propias colonias de población, donde las simples oportunidades de partir, el deseo de cambiar son casi siempre las verdaderas razones de esos movimientos. Algunos historiadores modernos tienen sin embargo una concepción a mi juicio más correcta del problema, y estiman que la colonización es más el efecto de la prosperidad que de la pobreza en la metrópolis. Y creo que hay que considerarlo sobre todo dentro de ese movimiento de despertar, de desarrollo, de expansión del conjunto de estas sociedades. Habría que mirar todo esto con mucho más detenimiento, aun cuando quizá nunca se pueda dar una respuesta definitiva a estas cuestiones. En tal sentido, los lugares de partida privilegiados de los colonos me parecen particularmente significativos: a primera vista, no son de ningún modo los sitios más desheredados, aquellos donde la presión económica o demográfica sea más fuerte, sino la Eubea, una de las más fértiles y opulentas entre las islas griegas; también Corinto y Megara, que ya eran muy ricas en este período; Acaya, asimismo; Creta y ciudades de Asia Menor como Mileto, Focea o bien la isla de Quíos. Para quien conoce un poco la geografía de Grecia, éstos son los últimos lugares donde habría podido esperarse que la miseria empujara a la población a la emigración. Y no faltan regiones griegas verdaderamente pobres que jamás fundaron colonias. Por otra parte, algo muy significativo: ni Esparta (con una sola excepción: Tarento) ni Atenas participaron

en la primera fase del movimiento, hasta alrededor de 675 a. C. En su excelente libro sobre la antigua Sicilia, Finley señala que la intención era, desde el inicio, alentar a los hombres a instalarse en otros lugares de manera permanente y formar nuevas comunidades independientes.[8] Y sin duda es eso lo que está en la base de la colonización griega, y lo que constituye su singularidad: un despliegue que se traduce en la fundación de ciudades autónomas.

Evidentemente es muy difícil determinar con precisión cuáles eran las leyes, la estructura política de esas ciudades de la primera época. En Megara Hyblaea, una colonia siciliana entre Siracusa y Catania, fundada por colonos megarenses a mediados del siglo VIII a. C.,[(8)] las últimas excavaciones sacaron a la luz algunos elementos típicos del urbanismo de la *polis* democrática clásica, y sobre todo el gran espacio central del ágora. Se lo ha datado alrededor de 730 a. C., una época en que todavía no se construían los edificios que un siglo más adelante lo rodearon; pero ese lugar político esencial de la ciudad estaba, por lo tanto, inscrito desde el origen en el plano urbano. Por otra parte, puede pensarse –y en todo caso ésta es la opinión de Finley con respecto a Sicilia– que los nuevos habitantes se repartían en parcelas iguales las tierras de la colonia, sin duda con una excepción para el fundador, el *apoikistés* u *oikistés*, a quien se adjudicaba una propiedad más grande. Esta hipótesis "igualitarista" es confirmada por las excavaciones realizadas en los cementerios de Megara Hyblaea,[(9)] donde durante más de dos siglos las tumbas no indican ninguna desigualdad social entre los habitantes. A partir de determinado momento, desde luego, se inicia un proceso de diferenciación económico-social. El fenómeno es además casi automático mientras no se tomen medidas políticas correctivas: si se reparten cinco mil superficies iguales entre cinco mil colonos, al cabo de la cuarta generación ya no habrá cinco mil propiedades, y las que haya no se-

[8] <Moses I. Finley, *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, Londres, Chatto and Windus, 1968, p. 15; trad. fr.: *La Sicile antique. Des origines à l'époque byzantine*, París, Macula, 1997, p. 31.>

rán iguales. Las muertes prematuras, las diferentes aptitudes individuales y la cantidad de hijos van a modificar el reparto, y comienza a actuar entonces un mecanismo elemental de concentración de la riqueza. Ustedes lo saben tanto como Marx; sólo se presta a los ricos y éstos podrán comprar con mayor facilidad una pequeña parcela que una viuda ya no puede cultivar... Sin lugar a dudas, es lo que pasa en las colonias (mientras que en la Grecia metropolitana la existencia de fincas aristocráticas de importancia parece ser un dato inicial), y la situación provocará bastante rápidamente luchas sociales, crisis, esas famosas *staseis* de las que hay huellas desde comienzos del siglo VI a. C. en las colonias de Sicilia y del sur de Italia. Poco después aparecerán los primeros tiranos, como Panecio en la colonia de Leontinos, que serán algo así como portavoces, jefes que se darán los ciudadanos pobres para limitar el poder de los aristócratas, los *oligoi*, los ricos.

Este gran movimiento histórico de colonización es por tanto el signo y el punto de partida de una nueva creación imaginaria política: la *polis* autónoma. Es apropiado, me parece, insistir en ella, porque no encontraremos nada parecido en otros lugares: en las colonias fenicias o cartaginesas no se hace sino trasponer las estructuras políticas aristocráticas y oligárquicas de las metrópolis. Buscamos el origen del movimiento democrático en Atenas (Dracón, 620 a. C.; Solón, 594 a. C., etc.) o las ciudades jonias, pero la significación política que llamamos autonomía ya está presente a mediados del siglo VIII a. C., cuando los primeros colonos griegos fundan Naxos y Cumas, casi dos siglos antes de los movimientos del *demos* en la Grecia propiamente dicha.

Algunas indicaciones, ahora, sobre la organización militar. Ya hemos abordado esta cuestión:[9] el paso de la guerra homérica a la guerra griega clásica e incluso arcaica es el paso del duelo singular entre héroes, entre jefes, al combate entre columnas organizadas. Los griegos llamaban falanges a esas hileras de soldados cuyo escudo,

[9] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 86, 87 y 100.>

sostenido en el brazo izquierdo, protegía el lado derecho del vecino, y que luchaban entonces de manera absolutamente compacta, con una profundidad de varias filas. Este método fue una invención militar de extrema eficacia, sobre todo en la guerra contra los persas. Pero se ha querido ver en la falange el origen de la constitución de los ciudadanos, los *politai*, como comunidad política. Esta teoría, que se origina en Aristóteles[10] –materialista histórico antes de tiempo, ya que hace derivar una institución política de un cambio tecnológico– y fue repetida *ad nauseam* por los modernos, no me parece aceptable. Como dicen Austin y Vidal-Naquet en su librito sobre la economía en la sociedad griega,[11] la falange y la reforma hoplítica del siglo VII a. C. son menos la causa de la constitución de una comunidad política que el signo de esa evolución. A partir de determinado momento, las personas se consideran como más o menos iguales o semejantes –es el caso de los famosos *homoioi* de Esparta–, y esta nueva percepción se traduce *también* en el plano militar. Por lo demás, no se podría hacer de la falange una condición necesaria y suficiente para la constitución de la ciudad porque, por ejemplo, los macedonios también combatieron en falanges sin dejar jamás de ser una monarquía. Ese cuerpo de ciudadanos que combaten solidariamente traduce pues, en el plano militar, la primacía de la comunidad ciudadana. Tenemos algunos vestigios arqueológicos indudables de ello: en primer lugar, el famoso vaso Chigi, datado en torno a 650 a. C., que muestra a una falange en orden de combate; y armaduras halladas en tumbas de Argos, datadas por su parte en 720 a. C.(10)

Querría terminar hoy este rápido examen de los *realia* volviendo en parte a la cuestión de la esclavitud, aunque sólo sea para presentarles algunos datos concretos y algunas observaciones sobre una discusión que retomaremos más adelante, la de la presunta ligazón entre democracia y esclavitud: ¿qué se entiende

10 <Aristóteles, *Política*, IV, 1297b 15-28.>

11 <Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París, Armand Colin, 1972; 7ª ed.: París, Armand Colin, 1996, p. 67 [trad. esp.: *Economía y sociedad en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 1986].>

por ello? ¿Hay condición necesaria o condición suficiente, etc.? Ya hemos dicho que la condición no es suficiente, porque hubo esclavitud en una multitud de lugares sin ninguna creación democrática. Y tampoco es necesaria, dado que, desde mi punto de vista, la esclavitud sólo tuvo una importancia extremadamente reducida, podría decirse que casi ocasional, en las ciudades donde se desarrolló la democracia. Su desarrollo cuantitativo en la Atenas del siglo V a. C. está más ligado a lo que se ha llamado "imperialismo ateniense" que a la democracia ateniense propiamente dicha. Pero todo esto es objeto de numerosas polémicas. Les aconsejo leer el libro de Finley *Esclavitud antigua e ideología moderna*, así como, en *Mythe, mémoire, histoire*, el artículo "L'esclavage et les historiens", muy abundantes en informaciones útiles.[12] Digamos para empezar que la esclavitud en el verdadero sentido del término, lo que en inglés se denomina *chattel slavery*, en la que el esclavo no es más que una mercancía, no es la forma general en Grecia, porque según las ciudades hay un amplio abanico de situaciones de no libertad. Así, podemos comparar la situación de los ilotas en Esparta con la de los siervos de nuestra Edad Media, porque están atados a las parcelas de tierra que cultivan. Privados de derechos políticos, pertenecen al Estado y no se los puede vender. Y hay instituciones análogas en Tesalia y otros sitios de Grecia.

En lo que respecta a las ciudades democráticas, estoy por una vez de acuerdo con los grandes clásicos modernos, en este caso Marx y Weber. El primero, en *El capital*,[13] escribe que la pequeña explotación y el artesanado independiente constituían la base económica de la comunidad clásica en su apogeo, tras la disolución de la propiedad común de origen "oriental" –el fantasma de Marx– y antes de que la esclavitud penetrara de manera significa-

12 <Véanse las referencias en la nota 21 del seminario del 16 de marzo.>

13 <Karl Marx, *Le Capital*, libro I, 4ª sección, cap. 13, ed. establecida y anotada por Maximilien Rubel, en *Œuvres*, vol. 1: *Économie*, París, Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 874 [trad. esp.: *El capital*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1946].>

tiva en la producción; de igual manera, en *Economía y sociedad,*[14] Max Weber afirmaba que en la antigua Grecia la democracia era una democracia de campesinos. Lo cual me parece muy cierto: en lo esencial, una democracia de campesinos y artesanos.[(11)]

Algunos datos cuantitativos, un poco a granel, para que tengan aunque sea una idea de los órdenes de magnitud, por mucho que la pregunta sobre cuántos esclavos había en Grecia, o al menos en el Ática, sea terriblemente controvertida. En Atenas, en 431 a. C., al comienzo de la Guerra del Peloponeso, había entre 40 mil y 44 mil ciudadanos varones adultos. Entre ellos, 26 mil hoplitas pertenecientes a las tres clases censatarias superiores, los *pentakosiomédimnoi* (quienes cosechan al menos "quinientas medidas"), los *hippéis* o caballeros y los zeugitas, "quienes poseen una yunta de bueyes". Los otros atenienses, entre 14 mil y 18 mil, son los tetes, la cuarta clase del censo, quienes no disponen de un ingreso seguro y que a menudo, al no ser propietarios de tierras, están obligados a trabajar para otros. Esos tetes, como no podían proveerse de su propio equipo militar, nunca eran hoplitas: solían ser remeros en las naves o combatían como *psilói,* armados de un arco o una honda. Para llegar a la población "libre" total, es habitual multiplicar por cuatro la cantidad de ciudadanos de pleno derecho, lo cual da para el Ática aproximadamente 170 mil habitantes. Yo preferiría multiplicar por 4,5, para tomar en cuenta el crecimiento de la población en esa época. Con una familia de 4 miembros, la población declina; para que se mantenga estacionaria hacen falta 2,2 hijos por familia. Se llega así a una población de alrededor de 190 mil atenienses libres. ¿Y los esclavos? Los cálculos varían entre 85 mil y 400 mil. Pero la mayor parte de los historiadores consideran imposible esta última cifra, basada en un censo muy posterior (el de Demetrio de Falera, en 313 a. C.) y sólo atestiguada por un pasaje de Ateneo. Para el período que nos interesa, creo que una cifra de en-

[14] <Véase la parte publicada en francés con el título de *La Ville*, París, Aubier Montaigne, 1982, p. 184 [trad. esp.: *La ciudad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1987].>

tre 90 mil y 110 mil esclavos sería verosímil, en comparación, por lo tanto, con una población ateniense libre de 190 mil individuos.[(12)] Según otros datos proporcionados por Finley, pero que también deben tomarse con algunas precauciones, la proporción de esclavos con respecto a los hombres libres sería, en las ciudades más "esclavistas", de 1 a 3; comparable, entonces, con la de otras sociedades esclavistas más conocidas, como el Sur de los Estados Unidos en el momento de la Guerra de Secesión.[15]

Tales son los elementos hacia 431 a. C. para una ciudad ateniense ya desarrollada, donde las victorias militares causaron probablemente la llegada de muchos esclavos. Pero en 480 a. C., y sigo en esto los cálculos de Ehrenberg y Gomme,[16] creo que hay que dividir por dos el número de esclavos –o sea, una cifra cercana a los 45 mil– y situar la proporción en 1 a 4. Entonces, cuando se sabe que ésta es aún más baja en Beocia (alrededor de 1 a 6), pero muy superior en Esparta, se advierte la falacia de un razonamiento puramente cuantitativo, que apunta a la esclavitud como causa de la democracia. Ciento cincuenta mil ilotas y 15 mil *homoioi,* espartanos libres, no resultaron jamás en la democracia. A la inversa, pudieron establecerse constituciones democráticas en ciudades donde la cantidad de esclavos era extremadamente reducida.

¿Quiénes eran dueños de esclavos en Atenas? Los tetes probablemente no. Entre los zeugitas, la clase más numerosa, cabe suponer que cada familia disponía de uno o dos esclavos, como domésticos u obreros agrícolas. En el caso de las otras dos clases, los *hippéis* y los *pentakosiomédimnoi,* hay un cambio de escala: ya no se puede hablar de familias sino más bien de unidades económicas, talleres casi industriales de producción de objetos manufacturados y grandes fincas agrícolas, con una veintena de escla-

[15] <Moses I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne* [1979], trad. fr., París, Minuit, 1981, pp. 103 y 104 [trad. esp.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982].>

[16] <Victor Ehrenberg, *L'État grec, op. cit.*, pp. 66-68, que da también las cifras de Arnold Wycombe Gomme, *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Oxford, Blackwell, 1933.>

vos en cada unidad. Algunos atenienses ricos poseían incluso varios centenares de esclavos, y hasta un millar en el caso de Nicias, el estratega de la Guerra del Peloponeso, que los alquilaba a la ciudad para la explotación de las minas de plata del Laurión. Y sin embargo, como recuerda Finley, la esclavitud nunca tuvo en Grecia la amplitud que alcanzó en Roma. Allí, pese a todo, los censos muy precisos de la población dan proporciones de esclavos sumamente escasas: en 225 a. C., por ejemplo, al comienzo de la Segunda Guerra Púnica, en todo el territorio de Italia había 4.440.000 hombres libres y apenas 600 mil esclavos.

Detalle un poco anecdótico pero interesante: un esclavo adulto valía en promedio alrededor de 160 dracmas, o así al menos nos indican las inscripciones sobre una venta de esclavos en 414 a. C.[17] Compárese con el salario medio de los obreros que trabajaban en el Erecteión en la misma época: 1 dracma por día. Un esclavo costaba pues 160 jornales, o sea, unos 26 mil francos, si nos entretiene actualizar las cifras. Pero si quisiéramos hacer los cálculos tomando el precio de los objetos como base, llegaríamos a resultados diferentes. Lo que impresiona, en todo caso –y encontraríamos el mismo fenómeno en los comienzos del período capitalista–, es hasta qué punto el ser humano es barato si se lo compara con los objetos: en Roma, a fines del siglo I a. C., se podía ofrecer un esclavo a 2.500 sestercios, esto es unos 7.500 francos, y 1 kg de pan costaba 1,50 sestercio, es decir, su precio actual: 4,50 francos.

Ésta es entonces la situación general: durante el período arcaico, y si dejamos de lado a los ilotas de Esparta y otras categorías similares, la esclavitud está muy poco difundida en Grecia, y acaso sea incluso más o menos accidental desde el punto de vista económico. Luego cobra mayor importancia con el desarrollo de la actividad económica, las guerras, los prisioneros, las incursiones. En la Antigüedad, en efecto, se produjo algo análogo a la trata de negros en África, donde, si en verdad fueron los europeos quienes organizaron el tráfico hacia América y diezmaron de tal modo las poblaciones africanas, los que se encargaban de la captura eran las más de las veces los propios reyes y jefes africanos; por lo demás, lo habían hecho antes en beneficio de los traficantes árabes, que habían instalado factorías de esclavos en la costa oriental y hasta Madagascar. De igual manera, Heródoto[18] cuenta que los reyes tracios vendían a sus súbditos como esclavos a quienes tenían necesidad de mano de obra. La colonización también pudo contribuir a la extensión de la esclavitud, aun cuando no haya, por ejemplo, rastros de servidumbre de las poblaciones locales en Sicilia, donde los colonos se casaron con mujeres sículas y promovieron de ese modo la mezcla poblacional. Compra de esclavos, servidumbre de los prisioneros, incursiones en las poblaciones locales: la cantidad de esclavos aumentó así de diversas maneras, según los lugares, durante todo el siglo VI a. C. En esa época, Quíos era al parecer un centro importante del comercio internacional de esclavos. Más adelante, en la época romana, tomó el relevo la isla de Delos, cuyo estatus de santuario favoreció curiosamente el tráfico. De tal modo, hacia 480 a. C., es decir, veintiocho años después de la reforma de Clístenes y justo en los inicios de la Segunda Guerra Médica, llegamos en Atenas a las siguientes cifras: de 30 mil a 40 mil esclavos para una población libre total de entre 80 mil y 140 mil habitantes, o sea, una proporción de 1 a 3 o 3,5. Sin que los esclavos, pese al aumento constante de su número, lleguen a ser nunca mayoritarios. Y ésa es toda la diferencia con la articulación social y lo que llamamos relaciones de explotación en las sociedades modernas, donde los explotados forman una clase y son ampliamente mayoritarios, frente a un sector de explotadores dominantes. La imagen muestra enormes variaciones de una ciudad a otra, pero la situación en el Ática

[17] <Véase Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés…*, *op. cit.*, pp. 309 y 310, datos tomados de Russell Meiggs y David Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1969.>

[18] <Heródoto, *Historia*, v, 6.>

debe verse así: un pequeño número de ciudadanos ricos, una mayoría de atenienses libres pero pobres y un grupo de esclavos.

Preguntas

¿Cómo puede ser que no haya habido oposición entre los esclavos? ¿Por qué la idea de autonomía no fue contagiosa?

Ésta es sin duda una cuestión muy importante, pero no tengo la respuesta. Hay algo absolutamente cierto: en contraste con lo que pasó en Roma, en la Grecia clásica no hubo jamás revueltas de esclavos. Se sabe que algunos huían, y Tucídides señala incluso que lo hicieron en masa durante la Guerra del Peloponeso: luego de que los espartanos tomaran Decelia, una aldea del Ática que tenía una posición estratégica, más de 20 mil esclavos aprovecharon para escaparse.[19]

Tesis: la historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases. En primer lugar, porque no hay clases por doquier –a veces, ni siquiera división social–; en todo caso, no las hay en el sentido fuerte del término. Y en segundo lugar, porque donde las hay, este hecho no entraña automáticamente ni con mucha frecuencia una lucha contra el orden establecido. Una de las raras huellas de una impugnación en el mundo griego es muy posterior. En 133, Átalo III, rey de Pérgamo, muere y lega su reino "al pueblo romano". Un tal Aristónico, medio hermano de Átalo, se pone entonces a la cabeza de una gran revuelta popular que une a pobres y esclavos. Una revuelta también sorprendente en cuanto contenía, al parecer, un proyecto utópico de revolución social: Aristónico quiso crear una Heliópolis, una "ciudad del Sol", y dio a los insurgentes el nombre de *Heliopolitai*. Se vinculó además con un filósofo estoico originario de Cumas, Cayo Blosio, íntimo del

[19] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VII, 3-5.>

mayor de los Gracos, Tiberio Graco. Digo "al parecer" porque se han encontrado monedas con el nombre de Eumenes III, y nunca hubo un Eumenes III en el linaje de Pérgamo. Se sospecha entonces que Aristónico, por otra parte hijo natural de Eumenes II, es ese Eumenes III –degeneración de la revolución...–, y que hizo acuñar monedas con su nombre antes de tomar el poder. No tuvo tiempo de hacerlo, por lo demás, ya que la revuelta fue aplastada y los romanos lo ejecutaron.(13) Agreguemos que, aun en el mundo romano, las revueltas de esclavos jamás tuvieron como meta el cuestionamiento del orden social instituido; siempre se trata o de tomar el lugar del amo o simplemente de liberarse.

En cuanto a su pregunta acerca de la autonomía, todo lo que puedo decir es que esta creación política se hace en Grecia paralelamente a la del ciudadano y en ligazón con ella, significación imaginaria al mismo tiempo que noción político-jurídica. Los ciudadanos son los únicos hombres libres, autónomos. Y esa calidad no se atribuye a cualquier individuo humano en cuanto individuo humano. En esta organización del mundo griego, sólo las personas de una categoría son *eléutheroi*, libres; y sus mujeres y sus hijos no tienen ningún derecho político, aun cuando su estatus sea obviamente diferente del estatus de las mujeres y los hijos de esclavos. Pero volveremos a hablar de las mujeres en la antigua Grecia, a quienes no podría confinarse en un papel puramente reproductivo o instrumental en una sociedad donde la mitad de los dioses son diosas y la mayoría de los héroes trágicos, heroínas. Lo cierto es que hay que ver bien la distinción: una cosa es que una comunidad se constituya con un carácter autónomo, en el sentido de definirse como dadora de sus propias leyes, y otra extender de manera universal esa idea de autonomía y atribuir a cualquier ser humano en cuanto ser humano una igual capacidad de participar en los asuntos comunes. Es evidente que en la antigua Grecia ese límite nunca se franqueó, a pesar de que los sofistas tuvieron la oportunidad de criticar e impugnar la esclavitud. Por último, y lo repito, para los griegos, esta comunidad política dividida se apoya ante todo en la fuerza: los libres son los vencedores, los otros son

los vencidos; y es esto, y sólo esto, lo que justifica la participación política. Volveremos a ocuparnos de todas estas cosas cuando abordemos la pregunta: ¿quién es ciudadano?

Con esta concepción de la ciudadanía, por la cual sólo los ciudadanos participan en política, ¿no es lógico que los esclavos ni siquiera hayan tratado de cuestionar el orden social?

Sí, pero, por otro lado, ¿por qué los esclavos no tomaron la idea de autonomía de los hombres libres para constituir una comunidad positiva? Había desde luego obstáculos materiales muy pesados, el más importante de los cuales era la lengua: los esclavos eran escitas, tracios, carios, etc., y sólo podían comunicarse con mucha dificultad. Lo cierto es que no constituyen esa comunidad. Estas cuestiones son muy legítimas, no quiero suprimirlas ni ocultarlas. Simplemente quiero decir, una vez más, que debemos tener cuidado de no introducir de manera subrepticia en el mundo griego ciertas significaciones que le son ajenas.

¿Cómo concebir las relaciones entre división social, autonomía y heteronomía? Elementos autónomos de una sociedad pueden luchar para mantener una situación globalmente heterónoma...

Sin lugar a dudas. Insisto, la verdadera universalidad política es indiscutiblemente una creación de los tiempos modernos. Universalidad al menos en las palabras, porque en la realidad, e incluso en los países donde hay elecciones, etc., algunos ciudadanos son más libres e iguales que otros. En cuanto a la igualdad entre naciones en escala planetaria, ni falta hace insistir. Lo cierto es que la igualdad de derecho como significación política, esa exigencia de igualdad universal de todos los seres humanos como actores políticos, es una creación moderna.

Al releer a autores antiguos, a veces nos llaman la atención frases en apariencia completamente banales, ese tipo de frases en las que no solemos detenernos. Estamos al final de una batalla o

una guerra entre dos ciudades, y los vencedores dicen entonces a sus adversarios: como hemos vencido, está claro que podemos hacer de ustedes nuestros esclavos. De improviso se nos deja ver el abismo que, en ese plano, separa la concepción explícita de los antiguos griegos de... cómo llamarla: la ideología, la retórica, la demagogia, el embuste de los modernos. Para éstos, reducir a la esclavitud a los vencidos es algo que no se hace. Uno puede exterminar a sus enemigos para vencerlos, o vencerlos exterminándolos, pero ¡hacerlos esclavos! Pensemos en la *Fenomenología del espíritu:* decididamente, Hegel conocía bien su Antigüedad, puesto que la dialéctica del amo y el esclavo, el comienzo de esta historia, es justamente eso. Uno de los adversarios tiene miedo a morir, arroja las armas e implora: no me mates, seré tu esclavo. Ésa es la situación de partida –e incluso, tal vez, de llegada, pero no seamos demasiado pesimistas– en las relaciones humanas. En Grecia, a eso remite la frase de Heráclito que hemos comentado aquí:[20] la guerra es el padre de todas las cosas, la guerra ha mostrado quiénes son los dioses y, entre los hombres, ha hecho a unos libres y a otros esclavos. O bien rechazamos el enfrentamiento bélico, limitamos entonces nuestra libertad e ingresamos a una especie de servidumbre voluntaria, o bien combatimos, pero, si perdemos, quedamos a merced de nuestro vencedor. Tal es en efecto la situación de partida, aun cuando quede entonces una pregunta: ¿cómo se pudo salir de ella, si es que se pudo?

<Pregunta casi inaudible sobre los esclavos que, luego de haber logrado huir del califato de Bagdad para instalarse en la costa de la península arábiga, recrearon al punto un régimen esclavista.>

Hay tantos otros ejemplos... Tomen la revuelta de los esclavos en Sicilia,[21] en el siglo I, contra los romanos: el jefe de los insurrectos

[20] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 278 y 279.>
[21] <Véase Moses I. Finley, *La Sicile antique...*, *op. cit.*, pp. 145 y ss.>

se proclamó rey, tenía sus propios esclavos y combatía a los ejércitos romanos... Ése es el influjo de las significaciones imaginarias.

<Sobre Aristóteles y los ilotas en Esparta.>

En cierto sentido, el desvelo ante una revuelta de los ilotas determinó toda la historia de Esparta. No olvidemos, con todo, que los ilotas eran casi diez veces más que los espartanos libres, por un lado; y además, que cultivaban sus propias parcelas, pagaban cánones a la ciudad o a tal o cual espartano, pero no podían ser vendidos en el mercado de esclavos. De un modo u otro, es diferente.

El historiador norteamericano Strayer, en un libro sobre los orígenes del Estado moderno, dice que la diferencia con la polis *griega tiene que ver con el encuadramiento del territorio y el dominio de la población. ¿Cuál es su opinión? ¿Y qué sucede con la idea de fuerza en ese contexto?*

Conozco el libro de Strayer,[22] pero no me acuerdo de la distinción que usted menciona. Ahora, cuando se habla de encuadramiento y dominio de las poblaciones, se hace referencia precisamente a un aparato de Estado. Es cierto, entre la *polis* griega y el Estado moderno hay un eslabón intermedio que no debemos olvidar: el Imperio Romano, que es ya un fantástico aparato burocrático que la Iglesia cristiana no hará más que calcar. Al principio, ese encuadramiento del territorio del Imperio se hizo como en simbiosis con un mundo mediterráneo constituido por millares de ciudades. Hasta los Antoninos, esas ciudades, esos *municipia*, se insertan en la organización imperial sin perder cierta autonomía local. Con la decadencia del Imperio, en el siglo III, y la relativa desaparición del papel de las ciudades, se impone un nuevo encuadramiento, que al fin y al cabo, sin embargo, va a fracasar por la intervención de otros factores: invasiones, desarrollo del colonato... Pero para renacer en la Edad Media y convertirse en el Estado moderno de la monarquía absoluta. Y es este Estado burocrático el que sirve de modelo a los modernos para pensar una entidad política.

22 <Joseph R. Strayer, *On Medieval Origins of the Modern State* [1970], Princeton, Princeton University Press, 1993; trad. fr.: *Les Origines medievales de l'État moderne*, París, Payot, 1979 [trad. esp.: *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno*, Barcelona, Ariel, 1986].>

¿Cómo conciliar el carácter irreductible de la fuerza y la voluntad de autonomía?

El hecho central en bruto es que toda constitución e institución de la sociedad, si debe encarnarse, implica la fuerza. Que puede adoptar rostros muy diferentes, claro está, y no es obligatoriamente fuerza material. Su dimensión central, pero a la vez su límite, tiene que ver con la manera como la institución se impone a los individuos, a quienes fabrica como sujetos de la sociedad dada, mientras les deja forzosamente cierta libertad en esa conformidad, que puede permitirles llegar hasta la impugnación de la institución. Pero esa fuerza adopta también un aspecto más restringido y formal: toda sociedad implica reglas, leyes, y por lo tanto un poder para hacerlas respetar y castigar las violaciones. No se puede tener una ley y al mismo tiempo decir: es absolutamente indistinto que esta ley se aplique o se viole. En una sociedad relativamente libre y homogénea, sin conflictos demasiado agudos, puede bastar con poner en vigencia la regla mayoritaria. Pero hay que advertir que la mayoría sólo se impone porque es virtualmente la fuerza. Anclaje en la realidad que no es en modo alguno una garantía, ya que ese régimen mayoritario puede ser derrocado por una fuerza más grande, la de los militares, los fascistas, etc. Y si quise destacar, en el pensamiento político de los antiguos griegos, la importancia de la idea de fuerza, fue por oposición a su disolución en una buena parte del pensamiento político moderno –no siempre, no sucede así en Hobbes, por ejemplo–, a través de deducciones a priori sobre los derechos naturales, los derechos del hombre... No: toda institución debe imponerse, y

esa imposición pasa también por un poder que permite apuntalar tal o cual ley, restricciones, sanciones.

A pesar de todo, en una sociedad autónoma hay superación de la fuerza, instauración de otra relación con los otros.

Es una superación de la fuerza en cuanto fuerza física, pura violencia material. Pero, para llegar a esa situación, hace falta además el apoyo de una porción tan importante de la sociedad que lleve a la oposición a ese estado de cosas a bajar los brazos y aceptar ser oposición únicamente dentro de las reglas del juego político impuestas por la mayoría.

XVI. SEMINARIO DEL 13 DE ABRIL DE 1983

PROSEGUIMOS HOY nuestra discusión sobre los *realia* en relación con la institución de la *polis*. Hemos abordado la cuestión de los lazos entre la colonización y el nacimiento de la *polis*, y señalado la concomitancia entre esa "polisgénesis" y la constitución de la falange hoplítica, que implica la idea de una colectividad de iguales; y hemos mencionado también el problema de la esclavitud. Nos quedan dos puntos importantes: las luchas internas en la ciudad, los enfrentamientos entre el *demos* y los *oligoi*, entre el pueblo y cierta aristocracia, que son el vector de las transformaciones políticas, y la cuestión oscura, compleja y controvertida de la tiranía. Examinaremos esta última en su fase inicial, un momento en que el término todavía no tiene la significación que adquirirá a continuación, la de un poder opresor y arbitrario; en el caso típico, el *týrannos* es un jefe del pueblo, sostenido por éste, aunque casi siempre él mismo sea de origen aristocrático, que reduce el poder de la aristocracia al instaurar una especie de igualdad.(1) En los hechos, más adelante podrá tratarse de una igualdad ante la arbitrariedad e incluso ante el terror, en una dialéctica bien conocida en los tiempos modernos: la palabra "tiranía" adopta entonces la significación que le conocemos.

Volveré a todas estas realidades concretas. Pero, antes de ir más lejos, me pareció que sería útil y hasta esencial detenernos en las ideas o principios, las significaciones imaginarias políticas centrales que se crearon durante ese período: esto nos evitará perdernos en una masa de detalles históricos e institucionales. Esos principios, entonces, surgen a lo largo de dos siglos y medio, desde 750 hasta el siglo v a. C. ¿Por qué 750? Porque es la fecha probable de la fijación de los poemas homéricos, y además porque, como ya les he dicho, es el inicio del muy importante movimiento de la se-

gunda colonización, en Sicilia y el sur de Italia. Ahora bien, en esos dos casos, si mi interpretación es justa, ya encontramos las semillas del movimiento democrático: los poemas homéricos están penetrados de significaciones imaginarias que no corresponden a la época que el poeta presuntamente describe (el mundo micénico) ni a la que describe en los hechos (la edad oscura, los siglos XI a IX a. C.), sino a aquella en que él vive;[1] y las colonias son fundadas por grupos procedentes de algunas comunidades de Grecia propiamente dicha o de la costa occidental de Asia Menor que, a su llegada al nuevo territorio, *se autoinstituyen*. Es decir que, como ya lo indiqué, si –conforme a todo lo que sabemos– exportan de su metrópolis los dioses, la lengua, las costumbres, las concepciones sobre lo justo y lo injusto, para todo el resto establecen en general sus propias leyes, aunque se inspiren, como es natural, en las del país de origen. Cosa que no va de suyo, como lo testimonia el ejemplo de los fundadores de Nueva Inglaterra [*agregado en el manuscrito:* el *Covenant*][(2)] o el de Australia. Lo repito: no se trata aquí de hacer la historia, sino de identificar una serie de signos muy importantes, reveladores, tanto en Atenas como en otros lugares, del comienzo de un movimiento del *demos*. Les recuerdo brevemente sus grandes etapas. Ante todo, en Atenas, desde el siglo VII se elige a ciertos magistrados; 594: arcontado y reformas de Solón; 570: en Quíos, una inscripción menciona una *boulé demosíe*, una asamblea deliberativa sobre los asuntos del pueblo. Luego, en 510, tras el gran interludio de la tiranía ateniense de Pisístrato, derrocamiento de los Pisistrátidas, sus hijos. En 508, reforma o, mejor, revolución de Clístenes, que funda efectivamente la democracia. Como es lógico, este movimiento de institución democrática va a proseguir en el transcurso del siglo V, a través de diversas medidas tomadas periódicamente para ampliar y consolidar el régimen.

[1] <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 85 y 86, 106-113 y 179-185.>

Lo reitero otra vez: no hay que imaginar que esta creación haya conducido a un régimen perfecto, representación de un modelo perdido. Al contrario, es menester estudiarla como un proceso ininterrumpido,[(3)] desde su inicio hasta ese siglo V a. C., que podemos considerar como su punto culminante, tras el cual, por lo demás, va a caer casi de inmediato en la *hybris:* exceso, transgresión, locura. En cierto sentido, la democracia se hunde entonces en Atenas, aun cuando en lo formal subsista durante un siglo e incluso, de algún modo, hasta el Imperio Romano.[(4)] Trataremos, pues, de rescatar el espíritu de ese proceso, para lo cual haremos como si las significaciones imaginarias que llegan a una afirmación plena y fuerte en la Atenas del siglo V determinaran desde el comienzo su sentido profundo o, para utilizar una expresión muy criticable, su finalidad inmanente. Desde luego, el ejemplo que privilegiaremos con mucho en nuestro examen será la *politeia* de los atenienses, la institución política de Atenas: a la vez porque fue en ella donde el movimiento llegó más lejos y fue más creativo, tanto en el dominio político como en otros, y porque debido a ese hecho mismo, y también por otras razones, ése es el caso para el que contamos con mejores informaciones.

Democracia:[(5)] para los griegos, el término se opone a "oligarquía" o a "aristocracia". Hay, por tanto, oposición entre el *demos* y los *áristoi* (los "mejores") o los *oligoi* (los "poco numerosos"). En general, aquellos a quienes se llama los "mejores" son los miembros de las familias nobles, que reivindican a un héroe por ancestro; a continuación, esa aristocracia se ampliará a ciudadanos simplemente ricos, enriquecidos gracias al desarrollo de la vida económica a partir del siglo VII a. C. Solón, mediante su reforma que define con claridad los derechos políticos de las diferentes categorías de la población, establece en Atenas un régimen que podremos llamar, de acuerdo con una terminología ulterior, timocrático: los derechos políticos están en función de la riqueza de cada cual. Esta organización subsistirá formalmente hasta el siglo V a. C., e incluso el siglo siguiente; poco a poco quedará vacía de contenido en lo que respecta a los derechos, pero no –y esto es

muy interesante– en cuanto a los deberes políticos inherentes a la posición económica. En efecto, si hasta mediados del siglo v ciertas limitaciones o incapacidades políticas siguen afectando a la clase más pobre, los tetes, alrededor de 450 a. C., dichas restricciones se reducirán casi a nada: esa clase sólo tendrá prohibido el ejercicio del cargo de arconte, por entonces de contenido puramente honorífico. Se duda, además, de que esta última restricción se haya mantenido a posteriori. Puede decirse, por consiguiente, que a partir de mediados del siglo v a. C. desaparecen las limitaciones de los derechos políticos ligadas a la posición económica. En cambio, subsisten obligaciones. Los miembros de las dos clases superiores, los *pentakosiomédimnoi* y los *hippéis*, eran también quienes podían ser sometidos a las "liturgias", es decir, la obligación de suministrar a la ciudad, sin contrapartida, ya fuera una nave, ya el armamento de ésta, ya –el caso más conocido, y a mi juicio el más importante– los fondos para poner en escena una tragedia durante la fiesta cívica de las Dionisias.

Como he mencionado las divisiones creadas por Solón, vuelvo brevemente a ellas. Están entonces las dos clases más ricas: los *pentakosiomédimnoi* (aquellos cuyo ingreso es al menos equivalente a 500 medimnos, o medidas de trigo)[2] y los *hippéis* (los caballeros, como los hubo también en la Europa medieval: quienes podían mantener un caballo para ir a la guerra). La tercera clase, la de los hoplitas, constituye la gran mayoría de la población. Son los ciudadanos cuyos bienes o el producto de su trabajo les permiten tener armas y, por ende, participar en la guerra como soldados de infantería. Puede decirse que, en lo esencial, el cuerpo de hoplitas es idéntico al cuerpo de ciudadanos, porque éstos son por antonomasia los que portan armas y, con ello, participan en la defensa y la afirmación de la comunidad política. Y tenemos luego la cuarta clase: los tetes, quienes no ganan siquiera lo suficiente para comprar armas y mantenerlas. En consecuencia, fueron ex-

[2] <Un medimno equivale a alrededor de 50 litros.>

cluidos durante mucho tiempo de la participación en el combate, o bien, si participaban, lo hacían como *psilói*, acompañantes del ejército pero con arcos u hondas como sola arma. Cuando la flota, gracias a Temístocles, experimente un importante desarrollo, los marineros pertenecerán en su mayoría a esa clase, que tendrá un papel crucial, por ejemplo, en la victoria de Salamina y a continuación en toda la política marítima de Atenas, que fue la clave de lo que se dio en llamar Imperio Ateniense. Ahora bien, el papel político del pueblo bajo se torna justamente muy importante en el siglo v a. C.: vemos con este ejemplo la conjunción de la reforma de Temístocles con la evolución política general de Atenas.[3]

El término "democracia" implica, lo hemos visto, una oposición entre el pueblo y los *oligoi;* pero una vez establecido el régimen democrático, también quiere decir que los *oligoi* forman parte del pueblo y disfrutan de todos los derechos cívicos, salvo, desde luego, en una situación de guerra civil violenta, cosa que sucedió varias veces y sería aún más frecuente desde la Guerra del Peloponeso, cuando aquéllos fueron exterminados u obligados a exiliarse. Tenemos, pues, un *demos* en sentido lato, y "democracia" quiere decir poder del pueblo, soberanía de la colectividad. Volveré a ocuparme de esto, sin duda, pero ahora les llamo la atención sobre lo que esta idea, completamente banal para nosotros, tiene de inaudito en la época: por primera vez se afirma que la soberanía no es patrimonio del rey, ni de los sacerdotes, ni de los aristócratas, sino del pueblo. Dos comentarios acerca de esta noción de soberanía. Hemos visto que cuando Tucídides, con referencia a determinada ciudad, quiere explicar en qué consiste su independencia, dice que esa *polis,* o más bien sus ciudadanos, son "autonomoi, autoteleis, autodikoi". Es *autónomos* quien se da a sí mismo sus leyes, y no las recibe de otro. Una ciudad *autódikos* se juzga a sí misma, o sea que tiene sus propios tribunales, que son la única instancia encargada de velar por la observancia de las leyes. Y es *autotelés* en la medida

[3] <Cornelius Castoriadis, *LQHG 1,* p. 187, nota complementaria 8.>

en que se autogobierna. Ya tenemos aquí una doctrina, no de la separación sino de la articulación de los poderes, y bajo una forma que evita la mistificación política moderna que conocemos desde el siglo XVIII, con Montesquieu. Los modernos dividen el poder en las ramas legislativa, judicial y ejecutiva; pero la división establecida por Tucídides, mucho más justa, distingue en el poder las funciones legislativa, judicial y *gobernante*. Puesto que hablar de un poder "ejecutivo" equivale a escamotear la función indeterminada inherente a todo gobierno, consistente en decidir en las situaciones en que las leyes no prescriben ni prohíben nada. Cuando un gobierno declara la guerra, no ejecuta ninguna ley; actúa en el marco de una constitución que le otorga ese derecho, según modalidades diferentes (en Estados Unidos hace falta un voto del Congreso; en Francia, un voto de la Cámara). Lo que en nuestros días llamamos poder ejecutivo amalgama en los hechos ese poder propiamente gubernamental y una función administrativa –ésta realmente ejecutiva–, que consiste en llevar a la práctica opciones definidas en sus lineamientos generales por la ley.

Luego, junto a esta definición griega de la soberanía de una ciudad, encontramos como correlato una definición del ciudadano, que Aristóteles dará a continuación en la *Política*, tratado que data de la segunda mitad, si no del último tercio del siglo IV a. C. (hacia 335-330 a. C.), pero que traduce toda la práctica anterior. (Ya les he dicho por qué considero a Aristóteles un filósofo del siglo V a. C.)[4] Aristóteles define pues al ciudadano[5] como aquel que toma parte en el juicio en el sentido judicial *(krisis)* y en el poder *(arkhé)*. Cosa bastante sorprendente cuando se sabe, por otra parte, que la definición central en él[6] plantea que el ciudadano excelente es aquel que sabe igualmente gobernar *(arkhein)* y ser gobernado *(árkhesthai)*. ¿Por qué, entonces, esa otra definición? Volveremos a esta frase cuando hablemos de la filosofía política de Aristóteles; sea como

[4] <Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, p. 48.>
[5] <Aristóteles, *Política*, III, 1275a 6.>
[6] <*Ibid.*, III, 1277a 10.>

fuere, creo que podemos ver en ella la influencia de la práctica de Atenas sobre este filósofo, que pasó en la ciudad gran parte de su vida, y en particular la última etapa de su carrera, período al cual corresponde la *Política*. De hecho, desde el siglo V a. C., pero sobre todo a partir del siglo IV a. C., hubo en Atenas un desarrollo importante del poder de los tribunales, al mismo tiempo que del poder de la asamblea del pueblo *(Ekklesía)*. Podríamos pensar aquí (aun cuando no pueda tratarse de una verdadera comparación) en lo que se dice actualmente con respecto a Estados Unidos: no sería falso afirmar que Atenas, a partir de cierto momento, tendió a convertirse en una "democracia de los jueces", con la salvedad de que éstos no eran profesionales. Las mismas personas que sesionaban en la asamblea volvían a coincidir en los tribunales, y estos últimos tenían considerables facultades.

Tal es pues la definición, a la vez teórica y efectiva, de la democracia como soberanía de la colectividad. Lo esencial está aquí en la palabra *autónomos:* aquel que es soberano en cuanto a la ley, que formula sus propias leyes, lo que yo traduzco por "autoinstituyente"; autonomía y autoinstitución vienen a ser lo mismo. ¿Cuáles son los límites de esa autoinstitución en el mundo griego, y en particular en Atenas? En principio, no los hay. En ninguna parte se afirma que, sobre tal o cual cuestión, se excluye a priori que el *demos* legisle. En los hechos, sin embargo, la autonomía aparece considerablemente limitada: hay toda una serie de ámbitos que la legislación ateniense no toca <...>. Pero al hablar de este modo tiendo, por así decirlo, la realidad histórica de esta época en el lecho de Procusto de nuestras propias exigencias en cuanto a lo que debería ser una sociedad autónoma, cosa casi tan absurda como preguntarse por qué Arquímedes no inventó el cálculo diferencial. No lo inventó, eso es todo, aunque con el método del agotamiento haya estado cerca de hacerlo. No hay que preguntarse por qué, aunque sea una tentación inevitable. Y en el caso presente, la tentación es tanto más inevitable cuanto que nos vemos frente a una sociedad donde se manifiesta constantemente el cuestionamiento de lo que hay, con la interrogación teórica y

práctica sobre las razones que hacen que esta realidad sea así y no de otra manera. Por consiguiente, hay sin duda límites a la autoinstitución democrática en Grecia, y sobre todo un límite central, por decirlo de algún modo: la definición del cuerpo de ciudadanos. Tendremos que volver a esto porque es una cuestión de extrema importancia, y no sólo en el plano de los hechos históricos para la Antigüedad griega, sino en sí: ¿quién es ciudadano? Contrariamente a las tonterías que se escuchan aquí o allá, en ningún país moderno, por democrático que sea, encontraremos una cláusula que estipule que "todo bípedo parlante es ciudadano". La verdad es que son ciudadanos quienes tienen un documento que dice que lo son, y ese documento se entrega con ciertas condiciones. Por tanto, el problema de los criterios siempre se plantea. Y es bien sabido que, en la *polis*, los criterios son sumamente restrictivos: son ciudadanos los adultos varones libres. Esta categoría, por lo demás, corresponde en líneas generales al cuerpo de los hoplitas. (Nicole Loraux ironiza a veces acerca de este último aspecto, erróneamente, en mi opinión.) En Atenas, la ley exige que el aspirante a la ciudadanía tenga al menos un progenitor ateniense, y luego, tras una reforma sancionada en la época de Pericles, que sus dos padres lo sean. Esta restricción relativamente tardía es digna de nota, y es lícito preguntarse cuáles fueron sus motivaciones.[(6)] Se presta, además, a la chacota: ¿qué hace falta para que los dos padres sean atenienses? Que sus dos progenitores respectivos, a su vez, también lo sean, y así sucesivamente. Pero entonces, ¿quién era el primer ateniense?[(7)] Tomen, asimismo, la ley de regreso a Israel: todos los inmigrantes cuya madre es judía son automáticamente ciudadanos israelíes. ¿Qué hace falta para que una madre sea judía? En este caso no se puede, en general, invocar la residencia en Israel: se dirá que es preciso que ella misma haya tenido una madre judía, y nos remontaremos poco a poco hasta Sara o Eva. Es ciudadano ateniense, por tanto, quien tiene un documento que prueba su calidad de ciudadano en el marco de las leyes en vigor, leyes que han sido votadas por quienes ya eran ciudadanos, de conformidad con una constitución promulgada, por su parte, por ciudadanos. No hay ninguna broma en todo esto. Así como en matemática hay grupos de axiomas que permiten sostener todos los razonamientos, es menester apelar aquí a lo que Hans Kelsen llama una "norma fundamental"; y a despecho de su positivismo, Kelsen vio con claridad que esa *Grundnorm* no puede ni deducirse ni, a decir verdad, fundarse.[7] Hay por fuerza un momento primero en el que se decreta quiénes compondrán el cuerpo de ciudadanos, el cuerpo políticamente soberano. Por supuesto, lo que se decide con ello puede ser más o menos restrictivo; hemos visto que la definición ateniense nos parecía muy estricta.

¿En qué medida debemos considerar los criterios de pertenencia al cuerpo de ciudadanos como algo absoluto? Haré al respecto algunas observaciones rápidas, pero habrá que volver. Ante todo, en Atenas no encontrarán a nadie que quiera dar una justificación racional a esa decisión. Los atenienses son hijos de padres atenienses, y punto; son libres, es un hecho. Habrían podido ser esclavos y algunos lo fueron. Según ciertas fuentes, Platón habría sido vendido como esclavo y luego rescatado por otro filósofo.[8] Todo ateniense sabía que en la guerra, si no lo mataban, podía caer prisionero y quedar reducido a la esclavitud. Por regla general, nadie puede ser esclavo en su propia ciudad, pero sí puede serlo en otro lugar. Por lo tanto, ser esclavo o libre es a la vez un estatus jurídico y una realidad que depende de una situación de hecho. Como les he dicho, considero que el verdadero fundamento de esa realidad en la mente de los griegos es la fuerza. Heráclito lo expresa de manera admirable cuando dice que la guerra "ha hecho a unos esclavos y a otros libres".[9] Está claro que esas divisiones entre hombres libres y esclavos, ciudadanos y no ciu-

[7] <Véase sobre todo Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Viena, F. Deuticke, 1934; trad. fr.: *Théorie pure du droit*, París, Dalloz, 1962; reed.: París, Dalloz, 1989 [trad. esp.: *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1997].>

[8] <Véase Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, III, 19-21.>

[9] <Heráclito, frag. 53, ed. de Diels-Kranz. Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 278 y 279.>

dadanos, fueron objeto de múltiples cuestionamientos. No hablo aquí de los filósofos; lo reitero, en el siglo IV a. C., Aristóteles es el primero y el último en pretender dar un fundamento racional a la esclavitud, que, por lo demás, no tiene el sentido que se le atribuye de ordinario. Ya los sofistas habían denunciado esas distinciones como puramente convencionales (denuncia que retomarán los cínicos en este punto), sin que pese a ello el debate se tradujera en decisiones políticas. Pero sobre todo, en ciertos momentos históricos, se hicieron y a veces se adoptaron propuestas que apuntaban a otorgar la ciudadanía a los metecos y la libertad a los esclavos que habían participado en guerras decisivas para la libertad de la ciudad.[8] De todas maneras, las medidas de ese tipo, sobre todo en el caso de los esclavos, siguen siendo muy poco frecuentes; y esto es mucho más sorprendente por el hecho de que las ciudades griegas, Atenas en particular, experimentan en el siglo V a. C. lo que podríamos llamar una crisis demográfica permanente, a veces dramáticamente agravada por ciertos sucesos: así, en 415 a. C., el fracaso catastrófico de la expedición de Sicilia, en la que un tercio o más de los ciudadanos atenienses fueron masacrados. Pese a todo, la existencia misma de esas propuestas prueba que, en el imaginario social ateniense, el origen de la distinción entre hombre libre y esclavo es del orden de una situación de hecho.

En este aspecto, habría que decir también una palabra de las comedias de Aristófanes, en especial de *La asamblea de las mujeres*, pieza fantásticamente divertida, cuya intriga se basa en la hipótesis del poder de las mujeres y el reparto de las propiedades, una suerte de comunismo primitivo, como diría Marx; una sociedad igualitaria donde se comparte todo, incluso no las mujeres sino los hombres, porque son ellas, soberanas, las que tienen el poder de decisión. Ahora bien, en esta pieza no se dice nada de los esclavos: los esclavos no entran en la utopía. ¿Qué significa además esta utopía por sí misma? Podríamos compararla con la que encontramos en otra comedia de Aristófanes, *Las aves*, que es anterior, y en la cual son las aves las que crean una ciudad ideal. Se trataría entonces de una utopía en el sentido de la imposibilidad radical, una hipótesis puramente contrafáctica, pero que permite cantarle cuatro verdades a la sociedad humana existente y en particular a los atenienses. O bien podríamos relacionar *La asamblea de las mujeres* con el discurso contemporáneo de los sofistas; en ese caso, la interpretación "utópica" es insostenible. Personalmente creo que Aristófanes es demasiado ambiguo para poder reducirlo a esta alternativa. A mi juicio, juega con el eco que podían tener discursos muy excéntricos pero que circulaban en concreto por la ciudad, en el ágora, aun como posiciones radicales, subversivas, de ciertos filósofos calificados de locos, y que, al retomarlas, Aristófanes ridiculiza. Esta pieza, desde luego, contiene una relativización muy extremada de todas las instituciones existentes. El discurso de Praxágora, la heroína principal, ante la asamblea de las mujeres, es racional de cabo a rabo. En él incluso encontramos esbozado un tema muy actual, que Aristófanes desarrolla más en *Lisístrata*, otra pieza de tema "feminista", a saber, que si las mujeres gobernaran, jamás habría guerras. Tenemos aquí un hecho literario a interpretar,[9] y habría muchos otros, como todos los parlamentos en Eurípides acerca de los esclavos y las mujeres.[10] Comoquiera que sea, en la legislación el estatus de las mujeres y los esclavos se mantiene prácticamente intangible: estas dos categorías no forman parte de la colectividad política, como no sea a través de su pertenencia al *oikos*, vale decir, a una familia, un *household*, un hogar en el sentido que le da el INSEE [Institut National de la Statistique et des Études Économiques]: una unidad que se consagra a la reproducción de la vida material y que, en consecuencia, abarca asimismo a las mujeres, los hijos y los esclavos.

Allí tenemos justamente otro hecho que nunca es objeto de un verdadero cuestionamiento: el régimen económico. Desde luego, se sancionará una multitud de reformas económicas, que comienzan con Solón[11] y su famosa *seisákhtheia*, medida de abolición de las deudas o de la servidumbre por deudas, tomada hacia 596 a. C. en favor de los campesinos pobres que, a causa de su endeudamiento, habían sufrido penas de prisión equivalentes a la

esclavitud, como los hectémoros, una suerte de siervos que probablemente debían al propietario del suelo un sexto *(hekton)* de la cosecha. Pero es cierto que en Atenas nunca hay un cuestionamiento fundamental del régimen de propiedad que promueva una redistribución. Si los efectos políticos de la desigualdad económica se corrigen, no se ataca la desigualdad, la diferenciación económica como tal.(12)

Hago aquí un paréntesis sobre la posición de Hannah Arendt. Todos habrán leído, o leerán, ese libro fundamental que es *The Human Condition [La condición humana]*, título malhadadamente traducido en francés como *Condition de l'homme moderne*[10] cuando se trata del hombre en general, y en particular del hombre antiguo. Les resumo la tesis fundamental de Arendt, pero sería preciso volver a tratarla. Para ella, la grandeza de la concepción griega de la política consistió en separar por completo lo social de lo político, dejando de lado lo que ella llama el *animal laborans*, es decir, el ser humano en cuanto trabaja: en cuanto trabaja en el sentido de participar de un ciclo de metabolismo biológico por el cual produce su alimento, lo consume, se reproduce como cuerpo, etc. Para Hannah Arendt, todo eso no pertenece al dominio público y no podría ser un objeto legítimo de preocupación política; los griegos acertaban, entonces, al confinar esa actividad dentro de los límites del *oikos* y la *oikonomía*, o gestión del hogar, en el mismo concepto que la cocina o la educación de los hijos por la madre. La política es otra cosa: es el ámbito donde los hombres luchan para alcanzar el reconocimiento, y sobre todo, una duración que supere el espacio de una vida mortal, con la realización de grandes cosas en dichos y hechos. Ése es pues el núcleo de las ideas de Arendt sobre la cuestión. Y como correlato, encontramos en ella una crítica de todos los movimientos democráticos modernos, a los que reprocha haber co-

[10] <Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. fr.: *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961; reed.: París, Presses Pocket, col. Agora, 1988 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].>

metido el error de cargar con el fardo de la cuestión social, que propiamente hablando no tiene su lugar en la política. Así, opone la Revolución Norteamericana, que acompaña la Guerra de Independencia, a la Revolución Francesa.[11] En la Revolución Norteamericana, dice, la preocupación común a todos los actores, ciudadanos anónimos y activos u hombres célebres (Jefferson, Madison, Adams, etc.), es establecer una colectividad política, un *commonwealth* político, y no igualar las condiciones sociales y económicas o mejorar la suerte de los pobres. Al contrario, lo que envenenó desde el comienzo a la Revolución Francesa fue esa preocupación constante por la cuestión social y las posiciones económicas respectivas de los ciudadanos, que impidió el establecimiento de una verdadera comunidad política. No hace falta decirles la admiración y el respeto que tengo por Hannah Arendt; eso no me impide oponerme radicalmente a esta interpretación, ante todo desde el punto de vista de los hechos en lo concerniente a Estados Unidos y Francia (el año que viene volveremos a hablar de ellos con referencia a la democracia en el mundo moderno) y luego, y sobre todo, a causa de su manera de delimitar lo político y lo social. Su definición exclusiva del dominio político por la aspiración al reconocimiento y el renombre deja de lado un aspecto fundamental que es la institución de la sociedad; y su desvalorización del ámbito de la producción y la fabricación es, a mi entender, errónea tanto política como filosóficamente. Pero es verdad que, al hablar así, Arendt traduce con exactitud una realidad que está presente en la antigua Grecia. Su posición, falsa en mi opinión si se trata de la política como tal, es justa como interpretación de la manera en que los griegos, o en todo caso los atenienses, veían la cosa. En efecto, las actividades puramente productivas son para ellos un ámbito sin interés, "banáusico", como dice Aristóteles: *bánausos* es el hombre sin cultura, grosero. Por otra parte, esas actividades lo son aún más cuando son completamente artificiales: el artesano es más "banáusico" que el

[11] <Véase Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* [1963], trad. fr., París, Gallimard, col. Les essais, 1967 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].>

campesino, pues este último está en contacto con un proceso natural, coopera, en cierto sentido, con la *physis*, mientras que el artesano está sometido por entero a una realidad menor, artificial, con el fin de satisfacer necesidades generalmente poco apreciadas. Esta visión del trabajo, para la cual la verdadera libertad humana supone disponer del propio tiempo, no estar atado a un trabajo productivo para, como decimos nosotros, ganarse la vida, tiene gran difusión en la antigua Grecia,[(13)] y en algún sentido, la democracia ateniense se establece precisamente contra esta idea, que impregna tanto la sociedad en su conjunto como los escritos de los filósofos. En la práctica, el movimiento democrático consistirá en dar derechos políticos a los campesinos y los artesanos de la ciudad. Ésa es la situación real en Atenas; Aristóteles, que escribe a posteriori, acepta de buena gana la idea de que los campesinos tengan derechos políticos, pero en el caso de los artesanos, las cosas le parecen problemáticas.[12]

De manera general, en la concepción griega hay entonces un aislamiento muy característico de lo social y lo económico, que sólo se modifica cuando se trata de imponer contribuciones a los ciudadanos o de establecer disposiciones específicas para permitirles participar en la actividad política colectiva. Para resumir, puede decirse que, desde nuestro punto de vista de modernos, hay con ello una situación dual: por un lado, en la antigua Grecia, la democracia implica efectivamente la libertad y la igualdad –además, ya muy pronto se constatan los términos *eleutheros* (libre) e *isonomía* (igualdad de la ley para todos)–, pero por otro, no se puede decir que instaure la libertad en un sentido estatutario. Ratificaría más bien una libertad ya existente, la de los hombres libres, o la llevaría a su plenitud. Esos hombres ya eran libres en contraste con los esclavos; también llegan a serlo, sobre todo, en la medida en que nadie, dentro del cuerpo de ciudadanos, puede ser vendido como esclavo en su propia ciudad. Lo mismo vale para la igualdad, que condiciona la completa expansión de lo que constituye lo propio de cada ciuda-

[12] <Aristóteles, *Política*, III, 1277b-1278a.>

dano, a saber, la participación igual en el poder político. Y si la ciudad puede tomar medidas económicas que afecten a sus miembros, es únicamente, insisto, para asegurar esa igualdad de participación.

Si consideramos ahora el contenido de esa democracia y su manera de articularse, creo que debemos abordarlo esencialmente desde tres perspectivas principales. Nos preguntaremos, en primer lugar, qué es el poder de la colectividad y cómo se ejerce.[(14)] En segundo lugar, en función de qué se rige: en otras palabras, si hay autonomía y, al margen de las limitaciones de las que hablé hace un rato, cuáles son los límites de ese poder; esto es, cómo se enfrenta y resuelve el problema fundamental de la democracia, el de la autolimitación. Por último, qué puede decirse de los objetivos, las finalidades de esta institución de la democracia.

El poder de la colectividad de los ciudadanos varones adultos y libres se define en principio por la participación de todos, concretada a través de disposiciones institucionales. En primer lugar, la *Ekklesía*,[(15)] la asamblea del pueblo, encargada de votar las leyes y en la cual participan todos los ciudadanos. Aquí habría que hacer una distinción formal entre *nomoi* y *psephísmata*, leyes y decretos; ya nos ocuparemos de ella.[(16)] En la *Ekklesía*, todo el mundo tiene derecho a hablar y proponer esta o aquella decisión. En Atenas, la asamblea se reúne en la Pnyx; debe celebrarse, salvo circunstancias excepcionales, en ciertos días fijos. Por otra parte, la *Boulé*,[(17)] consejo formado por quinientos ciudadanos elegidos por sorteo, tiene de algún modo un papel de filtro con respecto a la asamblea, consistente en general en fijar el orden del día de ésta y someter a un primer examen las propuestas de ley emanadas de ella. A continuación, en el siglo IV a. C., esas disposiciones serán abolidas de hecho. Aristóteles, que en la *Constitución de los atenienses* menciona ese debilitamiento de la función de control de la *Boulé*[13] vacila sobre el juicio que le merece la situación; pero termina por hacer una evaluación positiva, al decir que se han llegado a decidir todas las cuestiones

[13] <Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XLI, 2.>

por decreto (esto es, mediante decisiones de la asamblea, en contraste con las leyes, que implican un examen previo por parte del consejo), y agrega que esto es bueno, porque "el gran número es mucho más difícil de corromper que el pequeño".[14] Con todo, habría que explicar este tipo de pasajes cuando se escribe que Aristóteles no era partidario de la democracia. En tercer lugar, luego de la *Ekklesía* y la *Boulé*, están los tribunales, cuyos miembros, como en el caso de la *Boulé*, se eligen por sorteo, con un sistema muy elaborado que podríamos describir largamente (cosa que por lo demás hace Aristóteles); y hay asimismo unas cuantas magistraturas fijas, también echadas a suerte, en particular para designar a los nueve arcontes, herencia de los siglos VII y VI a. C. Como hemos visto, de esos cargos de arcontes quedan excluidos en un primer momento los miembros de la cuarta clase de ciudadanos. Encontramos, por otra parte, funciones que podríamos calificar de puestos de expertos, para los cuales se designaba a los magistrados por medio de elecciones. El más importante es el puesto de estratega, es decir, jefe de guerra; hay diez, y la elección está abierta a todos. En todos estos puestos electivos, los titulares, de hecho, son revocables, porque la *Ekklesía* puede despedirlos e incluso acusarlos y condenarlos en el ejercicio mismo de sus funciones, cosa que sucedió, y no siempre para bien.

Pero la participación de los ciudadanos en el poder no sólo está asegurada por esas instituciones formales, y no se la ve simplemente como un desiderátum abstracto: para decirlo de algún modo, las instituciones formales e informales de la ciudad la promueven de manera activa, sin caer empero en la coerción. Lo hacen ante todo en virtud de la igualdad del derecho a la palabra *(isegoría)*, considerada como un atributo de la democracia y garantizada por la ley; a continuación, a través de la obligación de decir francamente lo que se piensa acerca de los asuntos públicos, hablar franco *(parrhesía)* que, como es obvio, la ley no garantiza, pero

[14] <Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XLI, 2; véase también *Política*, III, 1286a 31-35.>

que se da por sentado en todos.(18) Hay otra institución ateniense bastante antigua, la de la *atimía*, es decir, el "deshonor", la privación de los derechos cívicos. Solón, cuenta Aristóteles,[15] decidió aplicarla a aquellos que, cuando la ciudad estaba dividida por un conflicto, no tomaban partido: el oportunista que esperaba hasta ver de qué lado soplaba el viento hacía un mal cálculo y corría el riesgo de perder sus derechos cívicos. Y casi dos siglos después, en la "Oración fúnebre" pronunciada por Pericles, éste dice en forma explícita: consideramos que quienes no se interesan en los asuntos comunes son personas no tranquilas, sino absolutamente inútiles, parásitos desde el punto de vista de la ciudad.[16] A esto se agregaron, a partir del siglo V, medidas concretas para compensar la desventaja de las clases más pobres en lo referido a la participación en la vida política: los salarios "dicástico" y (en el siglo IV a. C.) "eclesiástico", vale decir, una indemnización diaria percibida por los ciudadanos para participar en un tribunal o en la *Ekklesía*. Hay que tener en cuenta que durante ese tiempo, el campesino pobre abandonaba su campo y el artesano perdía el salario de la jornada. Esa indemnización, destinada a compensar sus pérdidas, debía representar además una suma cercana al salario mínimo.(19)

Ya dije que la mayoría de las magistraturas se sorteaban. Este modo de designación se combina además con una rotación entre tribus en los cargos ocupados durante un período dado (de hecho, un poco más de un mes por año, porque en Atenas hay diez tribus durante el período clásico), y cada tribu, en cierto sentido, ejerce el poder, con sus representantes a cargo de las magistraturas supremas a lo largo de treinta y seis días. También sucede lo mismo con la función de "epistates ton prytáneon", que podríamos traducir como "presidencia de la República". Cada mes se echa a

[15] <Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, V, 8.>

[16] <"Somos, en efecto, los únicos en pensar que un hombre que no interviene en la política merece pasar, no por un ciudadano apacible, sino por un ciudadano inútil" (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40; trad. fr. de D. Roussel).>

suerte a 30 miembros de una de las diez tribus, que serán los pritanos,[17] y cada día se elige por sorteo a uno de ellos para desempeñarse como su *epistates*, su jefe. Durante 24 horas, éste tiene el sello de la ciudad y personifica a la *polis*. Cualquier ateniense puede ser designado para ese cargo. Si se considera el conjunto de las magistraturas, con la *Boulé* y los jurados, se ha calculado que cada ciudadano de Atenas debía ejercer por sorteo al menos dos veces en la vida una función pública. Desde luego, el ejercicio de esas funciones públicas, sobre todo en la *Boulé* pero también en los tribunales, enriquece tanto los conocimientos como las competencias para la participación en las discusiones de la *Ekklesía;* y recíprocamente, porque esa participación constituye un aprendizaje para el ejercicio de las magistraturas. Hay que destacar, por otra parte, el papel de los tribunales y en especial del principal de ellos, la *Heliaia,* que fue el encargado de juzgar a Sócrates. Este tribunal está compuesto de quinientos jueces, a los que también puede llamarse jurados, pues prestan juramento antes de administrar justicia. Pero su papel es muy diferente al de nuestros jurados. Como saben, en la legislación moderna, el jurado representa la idea de que el sentimiento o la concepción de la justicia emanan del pueblo; retoma una institución muy antigua, de origen germánico y no latino. Acaso también sea menos fácil de corromper que los magistrados profesionales. Como sea, aun en los países más democráticos desde este punto de vista –y en este sentido Francia es uno de los peores (los jurados anglosajones disfrutan, con todo, de un poco más de libertad)–, el jurado está reducido a un papel muy limitado: debe responder a la pregunta *quid facti* y no tiene que atender a la cuestión *quid iuris*. Según vuestra alma y vuestra conciencia, ¿Fulano ha matado o no ha matado? Se trata de emitir un juicio sobre los actos; en lo esencial, la calificación jurídica de esos actos, su inserción en un casillero que finalmente determinará la pena, incumben a la magistratura permanente, mucho an-

[17] <Los pritanos ejercían colectivamente la presidencia de la *Ekklesía* y de la *Boulé*.>

tes de la convocatoria del jurado, porque es el auto de acusación el que dibuja el marco obligatorio dentro del cual éste, durante las deliberaciones y después, tendrá que pronunciarse. Se llega así a un resultado bastante típico de los tiempos modernos que es la hipocresía, la duplicidad del jurado. A menudo, si responde sí a la pregunta de si el acusado ha matado, se pronunciará una sentencia que él estima injustificada en vista de las circunstancias: dice entonces "no" pensando "sí". Como sus opiniones son inapelables, el jurado miente con el fin de preservar su idea de la justicia, de lo que conviene hacer con respecto a la cuestión de fondo. En los tribunales de la democracia griega antigua no se da una situación así: en ellos no encontramos ni magistratura permanente ni ministerio público; están presentes el acusador y el acusado, y el jurado está obligado a conocer a la vez de la cuestión de derecho y de la de hecho. En consecuencia, el ciudadano ateniense está a la fuerza al tanto de las leyes. Y esta implicación va incluso más allá de las instituciones formales; es una cuestión de costumbres políticas. Les recuerdo la frase de Pericles: los atenienses consideran que quienes no se interesan en los asuntos públicos son parásitos, completamente inútiles para la ciudad. El término "idiota", en las lenguas modernas, viene además de *idiotes*, el imbécil que sólo se ocupa de sus propios asuntos…

Surge así, a través de todo esto, la imagen de una democracia directa, y entiendo por ello la ausencia de toda distinción/oposición querida entre pueblo y representantes, pueblo y expertos, pueblo y Estado.[18] La democracia griega no es representativa. En este aspecto, es menester señalar dos puntos. Ante todo, la idea de representación no existe.[(20)] Volveremos a referirnos a esto con mayor detalle; pero por mi parte, no la veo en ningún lado, como no sea en

[18] <Sobre estas oposiciones, que reaparecerán en el seminario XVII, véase Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 288-292; reed.: París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 360-364 [trad. esp.: "La *polis* griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].>

el hecho de que puedan designarse embajadores o de que alguien siempre tenga la posibilidad de tomar la palabra en nombre de un sector de la población, a cuya cabeza se encuentra. Pero la idea de que el poder soberano, si bien está en posesión del pueblo, no puede jamás ser ejercido por éste como tal y debe pasar por la mediación de sus "representantes", se desconoce por completo. En segundo lugar, la democracia griega no se basa en el principio electivo, y el sorteo o la rotación de los cargos se consideran como las instituciones democráticas por excelencia. Esto es muy antiguo. Heródoto, con referencia a los trastornos que siguieron a la muerte de Cambises, antes del ascenso al trono de Darío, relata esta conversación entre tres sátrapas persas acerca del mejor régimen político,[19] cosa poco creíble en ese contexto; se trata más bien de una discusión griega que él decidió insertar allí: Otanes, que defiende la democracia, la define por el sorteo de los magistrados. En definitiva, se restablece la monarquía, Darío se convierte en rey y otorga a Otanes y su familia el privilegio de no someterse al monarca ni a sus leyes: formarán una entidad autónoma en el Imperio Persa, porque no querían ser gobernados si no gobernaban ellos también: igualdad del gobernar y el ser gobernado. Esta manera de ver persiste aún en Aristóteles, que califica expresamente la elección de principio aristocrático.[20] Cosa evidente, por otra parte. En efecto, nadie se presenta a una elección diciendo: elíjanme, soy el peor de todos; dirá: elíjanme, soy el mejor, *áristos*. En ese sentido, el principio de la elección es sin duda aristocrático. Podría objetarse, claro, que jugamos con las palabras: los *áristoi* no son sólo los mejores en el sentido cualitativo, también son, como en la acepción moderna de "aristócrata", los miembros de familias antiguas o ricas, que forman parte desde hace más o menos largo tiempo de una oligarquía. Pero esta situación no cambia en nada la naturaleza del principio.

La gran tradición de la filosofía política conocía bien todo esto. Sólo a partir del siglo XIX olvidó esta verdad elemental: la auténtica democracia es la democracia directa; la democracia representativa no es democracia. Y no se trata de una disputa de palabras, hay razones de fondo que además son archiconocidas. Esto era sabido al menos hasta Rousseau, e incluso hasta Benjamin Constant. No voy a repetirles la famosa frase de Rousseau sobre la libertad de los ingleses.[21] En cuanto a Constant, les recomiendo la excelente selección de sus textos publicada por Marcel Gauchet,[22] donde podrán leer sobre todo el célebre paralelo sobre la libertad de los antiguos y los modernos. A ese respecto, en la correspondencia de Constant con Germaine de Staël –es notorio que fue ella quien le inspiró estas consideraciones– se encuentran frases que dicen, poco más o menos: la única democracia es la democracia directa, y ésta es imposible en nuestra sociedad. Es imposible a causa del tamaño de la colectividad; es preciso, pues, elaborar el sistema, que ya no es democrático, de la representación. Con una mala fe bastante característica, los filósofos políticos, en particular los de nuestra época, hacen entonces de necesidad virtud y menoscaban a la vez los principios, puesto que dicen que es imposible tener una democracia que no sea representativa, y a la vez sostienen que la democracia representativa es una verdadera democracia; queda por ver en qué sentido. El año próximo dedicaremos más tiempo a este problema, pero resulta perfectamente claro que una elección de representantes duraderos, no revocables, constituye una transferencia del poder político, sin lo cual, por definición, no tendría sentido. Se trata pues de una enajenación, una autoexpropiación del poder político en beneficio de una categoría específica. No hacen falta análisis demasiado profundos para mostrar que esta categoría tiende, por necesidad, a conservar el poder que se le ha confiado y que, debido a ello, una vez que hubo elección de representantes no revocables, todas las elecciones ulteriores ya no son elecciones: siempre serán desvirtuadas por la acción de quienes hayan ejercido el poder durante un período de dos, tres o cinco años. En lo

[19] <Heródoto, *Historia*, III, 80; véanse, en este volumen, pp. 311 y ss.>
[20] <Aristóteles, *Política*, IV, 1300b 4 y 5.>

[21] <Véase, en este volumen, el seminario XIV, pp. 33 y 34.>
[22] <Véase el seminario XIV, nota 12.>

sucesivo, serán ellos quienes determinen el marco dentro del cual se discutirán las cuestiones, y eso les da la posibilidad de influir en gran medida en las respuestas.

Aristóteles era plenamente consciente del fenómeno cuando decía que el pequeño número era más corruptible que el grande. En su lenguaje, corruptible quiere decir: que apunta a su propio interés y no al de la colectividad; y su observación se aplica al sistema representativo, que entraña la constitución de una categoría aparte de representantes. No por casualidad, cada vez que se produjeron grandes movimientos revolucionarios o reformadores de la sociedad, en el auténtico sentido del término, comenzaron casi sin excepción con un impulso de restauración o instauración de la democracia directa. Así sucedió en América del Norte, con las asambleas comunales y municipales de Nueva Inglaterra en las décadas de 1770 y 1780, los famosos *town hall meetings:* esas reuniones de todos los ciudadanos en una asamblea habilitada para tomar decisiones son el origen de lo que aún subsiste en materia de libertades municipales en Estados Unidos. Ocurrió otro tanto con las secciones parisinas durante la Revolución Francesa, y también, y sobre todo, con las creaciones de la clase obrera. Les recuerdo que, en los primeros sindicatos ingleses, los responsables eran designados por rotación: no querían el principio electivo. Y tanto la Comuna de París como los consejos obreros o los sóviets tuvieron siempre por principio, no sólo la elección de delegados o comisiones de delegados, sino además la revocabilidad permanente de éstos. Podríamos desarrollar mucho más extensamente la problemática de la democracia directa en las condiciones modernas, pero no es nuestra intención hacerlo aquí: me limito a destacar estos hechos porque la presunta filosofía política contemporánea los omite con demasiada facilidad. No lo hacía Hannah Arendt, cuya profunda simpatía por los sóviets y los consejos obreros, incluidos los de Hungría en 1956, es conocida.[23] En sus escritos sobre el tema puede verse que, si esas instituciones, a su

[23] <Véase Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, pp. 386 y ss.>

entender, cometían el error de ocuparse de las cuestiones sociales y económicas, el carácter verdaderamente democrático que tenían compensaba con amplitud esa equivocación.

Así pues, no hay representantes en la democracia antigua. Hay, claro está, jefes, individuos eminentes: el fenómeno del líder en la sociedad humana tiene sin duda una especie de naturalidad. Sin entrar en el detalle de este debate, el hecho de que en un momento dado surja de una colectividad un individuo que resulta ser el más capaz de expresar sus aspiraciones e incluso de hacerle ver cosas que lleva en sí misma sin saberlo no tiene de por sí nada de anormal o riesgoso para la democracia. La cuestión no radica en la existencia de líderes, sino en la capacidad de la colectividad de mantenerlos bajo su control o de entablar con ellos una relación que les impida confiscar el poder. Y en principio es eso lo que pasa en Atenas, porque en ella las disposiciones institucionales excluyen toda posición de poder permanente de un individuo, dado que hay rotación de los cargos, elección anual de estrategas, etc. Esto no impide, desde luego, el surgimiento y la preponderancia de una personalidad que tenga un papel de excepción en la vida política. Hubo personalidades de esas características, y las más importantes, después de Clístenes, son ciertamente Temístocles, por un lado, y Pericles, por otro. ¿La colectividad se dejó subyugar por ellos? En el caso de Temístocles la respuesta es clara: tuvo que marchar al ostracismo y murió en el exilio. No es tan clara en el caso de Pericles. Deben conocer la célebre frase de Tucídides a su respecto. Tras el relato de su muerte, el historiador hace una descripción admirable de su carácter y termina señalando el influjo enorme que ejercía sobre el *demos*. Por eso, dice, el régimen de ese período era "democracia en las palabras, pero de hecho el poder del primer ciudadano".[24] Algunos se apoderaron de esta frase para decir: se darán cuenta, etc. Hay que recordar, sin embargo, que el propio Pericles pudo ser condenado: se lo condenó una vez a pagar una

[24] <"Logo men demokratía, ergo de protou andrós arkhé" (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 6, 9).>

pesada multa, y luego el *demos* anuló esa decisión; y asimismo en varios casos el *demos* no lo siguió. No me parece que pueda pretenderse que la posición de Pericles escapaba a todo cuestionamiento posible. Era, sin lugar a dudas, un político absolutamente excepcional; creo que lograba expresar las aspiraciones del *demos* y trazar las vías de acción que le convenían, e incluso que lo revelaban a sí mismo. Y cuando el *demos* lo seguía, lo hacía en función de argumentos, discursos que podemos, todavía hoy, juzgar extremadamente sólidos. Pero no se encontrará en él ningún intento de acaparar el poder, lo que de su parte habría sido inconcebible y hasta superfluo. Lo que mejor lo caracterizaba es lo que dice Michelet sobre alguien que también fue, a mi modo de ver, bastante maltratado por los historiadores, y me refiero a Robespierre: que, si bien pudo amar la autoridad, jamás deseó el poder. En efecto, Pericles tenía una inmensa autoridad sobre el *demos* de Atenas; pero no puede decirse que ejerciera un poder. Y creo que en esta distinción está la diferencia entre la alienación política y la realidad de una democracia en la cual no sólo no se puede evitar, sino que no hay razón alguna para evitar a cualquier precio que en ciertos momentos determinadas palabras pesen más que otras.

XVII. SEMINARIO DEL 20 DE ABRIL DE 1983

VAMOS A COMPLETAR hoy la visión general de las significaciones subyacentes a la creación de la democracia; más adelante intentaremos compararlas con las significaciones de los movimientos democráticos modernos. Es evidente que nuestra investigación y nuestra reflexión no son de naturaleza académica: nos esforzamos por señalar lo que es importante para nosotros en ese primer movimiento de creación de una sociedad que tiende hacia la autonomía o que contiene la posibilidad concreta de la autonomía. Nos encontramos, pues, frente a un movimiento de autoinstitución de la sociedad, un movimiento y no un estado terminado, una utopía que, justamente, hubiera *tenido lugar*, un modelo con respecto al cual pudiéramos hacer comparaciones. Y lo que nos importa es ese movimiento, porque en verdad la autoinstitución de la sociedad sólo puede ser permanente; no hay buena sociedad, sociedad justa y libre de una vez y para siempre: se trata de un proceso de creación histórica en que la sociedad tiene la posibilidad constante de poner en entredicho sus leyes y sus instituciones. Autoinstitución, decimos. "Auto" es el sí mismo, y ese sí mismo es la colectividad política de que se trata. Decir que hay autoinstitución más o menos explícita es decir que se plantea de inmediato una doble pregunta: ante todo, ¿qué es esta colectividad, cómo se define? Y a continuación, en la postulación de su propia ley por ese *autós*, ese sí mismo, ¿qué significa esta soberanía desde el punto de vista de la efectividad de las significaciones imaginarias en cuestión, de las instituciones precisas en las cuales se encarnan? Hemos visto que la colectividad es la de los ciudadanos varones adultos y libres. Hemos señalado al respecto lo que nos parecía –y es en concreto– una limitación considerable en el movimiento de autoinstitución en cuanto a la definición del cuerpo político, es

decir, la exclusión de ciertas categorías. Hemos comprobado además que siempre está presente cierta exclusión, incluso en el mundo contemporáneo. Lo cual no es una justificación, desde luego, pero obliga a apreciar el carácter relativo de la cosa.

En lo que toca a la *definición* de esa soberanía, les recordé en principio lo que dice Tucídides de los ciudadanos de una *polis* verdaderamente independiente: formulan sus leyes, se autogobiernan, tienen sus propios tribunales. En cuanto a su *ejercicio*, hemos visto que la participación del conjunto de los ciudadanos en esa actividad legislativa, gobernante y judicial no es ni una vaga disposición abstracta, ni un simple anhelo, ni la proclamación de un principio: la promueven de manera activa disposiciones legales que facilitan la participación de todos, aun en una época relativamente tardía, como los salarios eclesiástico y heliástico: también la favorece, en particular, una actitud desdeñosa, o al menos negativa, hacia el ciudadano que no participa en los asuntos públicos. Les presenté muy rápidamente algunas instituciones: la *Ekklesía*, el consejo, los tribunales, las magistraturas y un rasgo esencial como es la designación de los magistrados por sorteo. Y les dije que a través de todo eso vemos la formulación, la realización de lo que podemos y debemos llamar *democracia directa*, el ejercicio del poder, sin intermediario esencial, por el soberano, en el sentido que este término llegó a tener en la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, es decir, el cuerpo de ciudadanos.

Para aclarar esta idea de democracia directa, procuré articularla, en contraposición a concepciones y prácticas modernas, en tres pares de nociones en las que se oponen, además, tanto ideas como realidades: pueblo/representantes, pueblo/expertos y pueblo/Estado. En lo concerniente al primer par, les dije que la idea de representación está por completo ausente de la filosofía y la práctica políticas de la antigua Grecia; que, en primer lugar, cuando hay elección, nadie habla de los elegidos como "representantes" –son magistrados, algo muy diferente–, porque no representan a nadie, y que, por añadidura, el principio de la elección se considera aristocrático (disponemos al respecto del testimonio de Heródoto para un período relativamente antiguo). Les recordé asimismo que, cada vez que aparece en los tiempos modernos un verdadero movimiento de autoinstitución, recupera el principio de la democracia directa: si hay delegados, éstos, aunque elegidos, son revocables en todo momento. Y esta revocabilidad está presente, de hecho y de derecho, en la democracia ateniense: en cualquier momento del ejercicio de sus funciones, un magistrado puede ser acusado por razones de fondo o de forma, y destituido. Como cualquier disposición legal, ésta puede dar lugar a abusos. Han de conocer el más grave, del que volveremos a hablar: el proceso contra los estrategas atenienses vencedores en la batalla naval de las islas Arginusas en 406 a. C., durante la Guerra del Peloponeso. A su retorno, los demagogos hicieron que la asamblea los condenara a muerte, sin respetar el procedimiento,[1] con el pretexto de que no habían hecho todo lo posible para recoger los cadáveres de los soldados y marineros muertos durante el combate. Acto absolutamente monstruoso, como otros no menos monstruosos que comenzaron a producirse poco tiempo después del inicio de la Guerra del Peloponeso. *Hybris*, crisis y fracaso de la democracia ateniense, y de la democracia a secas. Para terminar, revocabilidad y ausencia de representantes no quiere decir –lo señalamos– ausencia de líderes. En una comunidad política, la cuestión no es la existencia o no existencia de líderes, sino la relación de los líderes con la colectividad: ¿en qué medida mantiene ésta bajo su control al individuo más o menos excepcional, capaz de juzgar con mayor rapidez y ver más lejos? Les recordé la famosa frase de Tucídides sobre Pericles, y en qué sentido resulta muy poco aceptable.

El segundo par de oposiciones se refiere a la relación pueblo/expertos.[2] En la concepción griega no podría hablarse de los exper-

[1] <Jenofonte, *Helénicas*, I, 6 y 7.>

[2] <Véase Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 289 y 290; reed.: París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 361-363 [trad. esp.: "La *polis* griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995], e "Imaginaire politique grec et moderne" [1990], reeditado

tos como una categoría especial de personas en el ámbito político. Las decisiones son tomadas por la *Ekklesía* después de escuchar a los oradores, y quizás a gente presuntamente poseedora de un saber específico en el asunto que se discute. Pero el juez en la materia, y por lo tanto el experto supremo, el experto universal, es la comunidad política. Lo cual equivale a decir que en política no hay expertos. Cuando hay competencia, cuando hay *tekhne*, es siempre con respecto a una actividad específica, y se la reconoce como tal, desde luego, en su campo pertinente. Platón, por lo demás, habla de ello en el *Protágoras*, donde describe muy correctamente no sólo el funcionamiento concreto de la democracia, sino también las ideas que ese funcionamiento supone. Los atenienses escucharán de muy buena gana al técnico que les explique la mejor manera de construir una muralla, un templo o una nave. Pero quien diga: "Yo soy técnico en los asuntos de gobierno" no cosechará más que risas. También hay un dominio en el que los atenienses reconocerán sin ninguna duda una competencia técnica: el de la conducción de la guerra, y por eso los *strategói*, los jefes del ejército, son *elegidos*, como lo fueron los arquitectos responsables de la construcción de la Acrópolis, quienes tienen la tarea de construir barcos, etc. Los *strategói* a quienes la ciudad encomienda la dirección de ese asunto específico que es la conducción de la guerra son, en consecuencia, técnicos; pero como dicho asunto es de todas maneras mucho más pesado que el resto, es obvio que aquéllos van a tener un papel completamente aparte en el cuerpo de magistrados atenienses. La verdad es que en el siglo v a. C. no se puede tener un auténtico peso en la vida de la ciudad si no se es elegido estratega, y Pericles, por ejemplo, obtendrá el cargo con frecuencia. Esto no significa, sin embargo, que el año en que no se lo elige su palabra no cuenta; pero es indudable que se privilegia el camino de esta magistratura en particular. La situación sufre un gran cambio en el siglo IV a. C.: quienes tienen peso en la asamblea y desempeñan un papel político eminente son entonces los rétores, los oradores; en la práctica, los jefes de guerra se han convertido en meros técnicos, confinados en esas funciones y carentes ya de un rol político. Podemos citar muchos nombres: Timoteo, Ifícrates, Cares, Cabrias, etc. No es en absoluto lo que sucede en el siglo v a. C., cuando los individuos eminentes aspiran a ser estrategas y en general lo logran.

---

en *La Montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, p. 167; reed.: París, Seuil, col. Points, 2007, pp. 200 y 201 [trad. esp.: "Imaginario político griego y moderno", en *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997].>

La cuestión de los expertos y su competencia nos remite a un principio, totalmente evidente para los griegos, reiterado varias veces y formulado como tal, en particular por Platón. Paréntesis: Aristóteles –por una vez vaya y pase– no lo tiene en cuenta, lo cual es bastante sorprendente, porque la cosa suscita un problema filosófico en la concepción de Platón; pero estoy adelantándome. El principio es éste: ningún experto podría juzgarse a sí mismo, y el juez apropiado del experto nunca es otro experto. El criterio del buen ejercicio de la *tekhne* es desde luego su producto o su resultado (se conoce al árbol por sus frutos, como se leerá más adelante en el Evangelio), por lo cual el juez de la *tekhne* es el usuario de su producto, y no el experto. Platón se ocupa varias veces del tema, como si se tratara de algo obvio: quien determina qué silla es buena para un caballo es el jinete, claro está, y no el talabartero. El juez de una buena armadura no es el armero, sino el hoplita que va a utilizarla. Esto es claro como el agua, por supuesto, incluso y sobre todo en los asuntos de la guerra. Aun los norteamericanos pasaron por esa experiencia durante la Guerra de Vietnam. Recordarán un fusil automático, el famoso M16, cuya única función, al parecer, era hacer matar a quienes lo utilizaban. Los vietnamitas, que despojaban metódicamente a los cadáveres norteamericanos, hasta de sus zapatos, dejaban con desprecio los M16 cerca de los cuerpos, porque era un fusil que se bloqueaba cada dos por tres y daba al enemigo tiempo para apuntar y disparar. Hubo millares de cartas de soldados norteamericanos a sus senadores, etc., que no sirvieron para nada: los expertos habían dictaminado que ese fusil era el mejor. Sólo el usuario, entonces, es buen juez. ¿Y quién es el usuario de todos los expertos que ponen en juego *tekhnai* cuyo interés es la

polis? Como es obvio, la *polis* misma, el cuerpo de ciudadanos. A juzgar al menos por algunos resultados, como la Acrópolis, la elección no era forzosamente mala: no parece conducente decir que la elección de Fidias fue un error. Les decía que Platón se ocupa de ese principio, y que hay con ello un problema para su filosofía política, puesto que, en definitiva, toda la sustancia de ésta es establecer una *episteme* y una *tekhne* de la filosofía política como tal. El político, para él, es entonces la persona experta no en un sentido estrictamente técnico, sino como profunda conocedora de lo que la comunidad necesita y no necesita. Pero ¿qué pasa en este caso con el "juicio de los usuarios"? A mi entender, en este punto hay una antinomia en el pensamiento platónico. Es otra historia y volveremos a ella cuando hablemos de la filosofía política de Platón.[3]

Es más que fácil oponer esta concepción sobre el papel de los expertos a la que prevalece entre los modernos. La idea dominante hoy es que los expertos deben ser juzgados por otros expertos. Ése es, por lo demás, uno de los factores de la expansión y la irresponsabilidad creciente de los aparatos burocrático jerárquicos. La imaginería de la competencia técnica dice: el experto *sabe*, y sólo otro experto puede juzgarlo o criticarlo. Y esta idea va a la par con otra, que corresponde a la práctica contemporánea y sobre todo a la imagen que ésta quiere dar de sí misma: que hay expertos políticos. No será ése el nombre que se les dé, pero nuestros presuntos políticos se presentan y son elegidos como especialistas de lo universal, técnicos de la totalidad, o poco menos. Va de suyo que ésta es la irrisión misma de la idea de democracia, y que hay en ello una contradicción casi trivial: se justificará el poder de los políticos por la competencia política que sólo ellos tendrían, y a continuación se convocará a la población –que es "no experta" por definición– a elegir entre esos "expertos". Dos hombres –digamos, los señores Giscard y Mitterrand– se acusan uno a otro de incompetencia, cada uno afirma su propia capacidad y la del equipo del que se ha rodeado y luego toman como testigo a la población: dígannos quién de nosotros dos es verdaderamente competente.

[3] <Véase Cornelius Castoriadis, *Sur* Le Politique *de Platon*, París, Seuil, 1999 [trad. esp.: *Sobre* El Político *de Platón*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003], que presenta seminarios de 1986.>

Contradicción absurda que está en el corazón de la presunta democracia moderna. La idea de que pueda haber especialistas de lo universal es una idea vacía en cuanto tal, no tiene ninguna relación con la realidad. Esta pretensión no carece de vínculos con otro fenómeno característico de la época moderna, el divorcio progresivo y creciente entre la habilidad que permite acceder al poder, por un lado, y la auténtica capacidad de gobernar, por otro. Deben conocer, sin duda, mi vieja tesis: en la sociedad moderna, en todo aparato burocrático jerárquico, incluidos por supuesto los partidos políticos, el individuo que quiere llegar a la cima debe recorrer los escalones de la pirámide burocrática; este ascenso mismo se convertirá, por la fuerza de las circunstancias, en su única preocupación. Y tendrá cada vez menos que ver con su capacidad de llevar a cabo las tareas que supuestamente debe cumplir, y cada vez más con su lisa y llana capacidad de trepar. Es conocido el aspecto tautológico de la "explicación" darwiniana: las especies que han sobrevivido son las más aptas. ¿Las más aptas para qué? Las más aptas para sobrevivir. Los individuos que trepan en un aparato burocrático son los más capaces. ¿De qué? De trepar. ¿Y cómo? Mediante, claro está, la utilización de todo el juego intraburocrático de las camarillas y los clanes, etc., y de la transformación concomitante –aspecto absolutamente fundamental– de todos los verdaderos objetivos en motivos de pendencia entre camarillas y clanes. La definición misma de lo que es o no es real se convierte entonces en un objetivo. No hay necesidad alguna de ir a los extremos del totalitarismo: la existencia o la no existencia de una crisis económica mundial era en Francia, hasta hace un año y nueve meses,[4] un objeto de debate. Quienes estaban por entonces en la oposición decían que no existía, que era una

[4] <Hasta el cambio de mayoría en junio de 1981.>

invención del gobierno; ahora, al parecer, han cambiado de opinión. Sus adversarios habrían hecho exactamente lo mismo.

Otro ejemplo, esta vez de Estados Unidos. Reagan gasta en estos momentos miles de millones de dólares en un presunto rearme norteamericano. A primera vista, el debate se refiere a datos objetivos: ¿hace falta sí o no un tanque AMX, más o menos armas nucleares o convencionales? Pero esos retos pretendidamente objetivos se transforman para cada clan –gobierno, Pentágono, técnicos, industriales, Congreso, etc.– en un simple medio de imponer su punto de vista. Lo cierto es que, como se trata de encargos y dólares, todo eso está ligado a lo que aún podemos llamar intereses materiales. Pero no siempre es así: el verdadero "interés", en definitiva, es el de la camarilla o el clan burocrático, que en nuestros días debe poder enarbolar una suerte de bandera en cuyo nombre pretenderá tener más derechos que los demás a ser convocado a gobernar. Los retos "objetivos" se transforman en simples instrumentos de la pendencia entre camarillas y clanes. Y ahí sí, en verdad, hacen falta "expertos". Eso es lo que pasa con el papel del experto en nuestras sociedades presuntamente democráticas.

Hay que ver que esta disociación gradual entre habilidad para trepar hasta la cima y capacidad de gobernar es un problema que se plantea de manera permanente en casi todos los regímenes, y que, por otra parte, no está del todo ausente en un auténtico régimen democrático. Tomemos el ejemplo de la monarquía absoluta. Es infrecuente que el monarca gobierne verdaderamente solo: tiene ministros que a veces, como suele decirse, dejan su nombre en la historia. ¿Cómo se llega a ser ministro de un monarca absoluto? Por definición, quien llega a serlo no ha tenido ya la oportunidad de demostrar que es el mejor en un puesto que todavía no ha ejercido. Tanto la realidad histórica como la simple reflexión nos remiten a esta evidencia: para ser ministro del monarca absoluto hay que complacer a éste, saber manipularlo. Se trata, a decir verdad, de una capacidad que poca gente tiene. La pura y simple adulación no siempre basta, a veces se necesita más sutileza. Ahora bien, esta capacidad no tiene estrictamente nada

que ver con el hecho de legislar, administrar, concertar tratados o hacer la guerra. Es algo muy distinto. Pero tomemos el caso del régimen democrático, con comillas o sin ellas, además. ¿Qué es lo que va a permitir a alguien afirmarse como líder en una democracia? Dependerá del tipo de régimen: cuando lo esencial se juega en la asamblea, como en Atenas, el hecho de hablar bien, la retórica, es indispensable. Pero aun en Atenas, e infinitamente más en otros tipos de "democracia", se necesita toda una serie de capacidades muy específicas: saber hacerse amigos, recordar nombres y rostros, movilizar influencias. Si uno se topa con el señor Pérez y le dice "buenos días, señor López", ya no podrá recuperarse de su error y correrá el riesgo de lamentarlo amargamente. En síntesis, hay toda una serie de capacidades –de seducción, de manipulación privada y pública, de influencia– que corresponden a cierto registro de las facultades del individuo; y además está la capacidad de hacer propuestas políticas y gobernar, que por definición no tiene nada que ver con todo eso.

Este problema, que está por tanto presente en todo tipo de régimen, es uno de los orígenes posibles de la degeneración de la democracia. Es el caso de Atenas, donde, al menos a partir de la Guerra del Peloponeso, la capacidad oratoria va a degradarse en lo que Platón denunciará con violencia como adulación del *demos*. Los rétores han hecho del *demos* un monarca absoluto y halagan sus inclinaciones, sus instintos más bajos, dirá Platón. El lenguaje y la actitud de éste son por cierto fundamentalmente antidemocráticos, pero hay en ello una gran parte de verdad si sólo se considera la fase de declive de la democracia. Los demagogos atenienses[(1)] durante la Guerra del Peloponeso, pero también una buena parte de los oradores del siglo IV, son personas que tienen la capacidad de persuadir, de ganar la aceptación de ciertas propuestas gracias a su habilidad retórica, pero decir que no tienen la capacidad de gobernar es decir poco: sencillamente no se interesan –así sucede con Cleón, por ejemplo– en los asuntos comunes o, mejor, sólo se interesan en ellos en cuanto lo que digan sobre el particular les permita acceder al poder. De todas formas, es preciso ver con

claridad que el régimen democrático, en el sentido fuerte de la expresión, es aquel en el que resulta posible abordar el problema de esa disociación entre habilidad para llegar al poder y capacidad de gobernar. Puesto que, por una parte, no hay aquí, justamente, acceso a un poder que sea una instancia separada, desvinculada de la colectividad de manera permanente; por otra, la capacidad misma de gobernar no depende de lo que pueda hacer un solo individuo durante tres, cinco o siete años: las decisiones son tomadas por una colectividad cuyas capacidades políticas son considerablemente más grandes. El ejemplo de Atenas sirve, desde luego, para mostrar que aun esas características pueden pervertirse. Insisto, no hay régimen inmunizado contra cualquier degeneración, y nadie puede impedir que la humanidad se suicide.

Pasemos al tercer par de términos: el pueblo y el Estado. Ya les he dicho en varias ocasiones que la *polis* griega no es un Estado en el sentido moderno del término. En griego antiguo, la palabra "Estado" no existe, y cuando los griegos modernos tuvieron que buscar una manera de denominarlo, utilizaron, de manera característica, el término *kratos,* que en griego antiguo significa "fuerza bruta". Cosa que en cierto sentido es bastante curiosa: el Estado griego moderno es la fuerza bruta griega moderna... En cuanto al término *politeia,* título griego del diálogo de Platón que nosotros llamamos *República,* sabrán que en alemán se tradujo como *Der Staat*. El lector que vive en la Alemania de Federico el Grande, en la de Bismarck o la de Hitler, e incluso en la del canciller Kohl, está prácticamente condenado a no entender nada de lo que se trata. Ni siquiera el título latino *Respublica,* aunque era menos malo, es exacto. El término *politeia* remite a la vez a la institución/constitución política y a la manera como la gente hace para arreglar sus asuntos en general y sus asuntos comunes en particular (a este último aspecto se refiere el verbo *politéuesthai)*. Que el tratado de Aristóteles redescubierto a fines del siglo XIX y titulado *Athenaion politeia* haya podido traducirse de manera casi sistemática en todas las lenguas como "Constitución de Atenas" no es a decir verdad algo que honre a la filología moderna, puesto que Aristóteles

no escribió ni habría soñado jamás escribir una "Constitución de Atenas": escribió una "Constitución de los atenienses". Malentendido absolutamente enorme debido a hombres de erudición monumental, que en este caso parecían pasar a un lado de lo esencial y no haber leído, por ejemplo, lo que Tucídides dice *expressis verbis,* una frase que les recordaba hace dos semanas y que Tucídides no repite con frecuencia porque, para él, la cosa cae por su propio peso: "andres gar polis", la *polis* es los hombres. No una institución, ni un mecanismo, y ni siquiera el territorio: los hombres, el cuerpo de ciudadanos. Sin duda ya les hablé de la historia que cuenta Heródoto.[5] Cuando Temístocles, opuesto a los otros jefes griegos antes de la batalla de Salamina, no consigue salirse con la suya e imponer su táctica, que finalmente prevalecerá y le valdrá la victoria, declara: nuestras mujeres y nuestros hijos han abandonado el Ática y están allí, en la isla de Salamina, y nuestras naves también; estamos listos para partir y fundar Atenas en otro lugar. Es preciso entender bien lo que nos dice Temístocles. Para las ciudades griegas, y para los atenienses en particular, el territorio de la *polis* es sagrado. Los atenienses son incluso uno de los contados pueblos griegos que se califican con orgullo de autóctonos.[(2)] Todos los mitos y leyendas de los griegos hablan de migraciones, de la entrada a Grecia; los atenienses, por su parte, se pretendían "nacidos de la tierra": cualquiera que haya sido la verdadera fuerza de la creencia a partir de un momento determinado, creían que estaban ligados a esa tierra desde tiempos inmemoriales. Y sin embargo, Temístocles dice: estamos dispuestos a refundar Atenas en otra parte. Lo cual equivale a decir: en la definición de una *polis* hay un componente territorial, pero lo que la define en esencia no es tal o cual territorio, es la colectividad política, el cuerpo de ciudadanos. En resumen, reiterémoslo, la idea de un Estado en el sentido de una institución distinta, separada de ese cuerpo de ciudadanos, habría sido del todo incomprensible para un griego.

[5] <Heródoto, *Historia*, VII, 61.>

Hay aquí una cuestión bastante ardua y a la que es menester prestar mucha atención. En cuanto comunidad política, los atenienses tienen existencia en un nivel que no puede ni debe ser confundido –de hecho, no lo era– con la realidad concreta, empírica de las ocho mil personas reunidas en la colina Pnyx un día determinado. Los atenienses saben, y actúan en consecuencia, que existe una comunidad, una *polis*, superior a cualquier asamblea específica del *demos*. Si han firmado hace cincuenta años un tratado, siguen respetándolo, porque compromete a la comunidad. Hay –como la hay por otra parte en toda sociedad instituida– una distinción entre los atenienses impersonales y perennes, por decirlo de algún modo, y los atenienses de carne y hueso que están en la Pnyx y van a tomar esta o aquella decisión. En su carácter instituido, la colectividad no es absolutamente idéntica a la suma empírica de los ciudadanos presentes ese día en la *Ekklesía*, y tampoco a los atenienses vivos en un momento dado. Pero, al mismo tiempo, no hay separación, no hay trascendencia del Estado, como se dirá en los tiempos modernos; no hay corte radical entre la *polis* de los atenienses como entidad política y los atenienses que viven en tal o cual momento. No serviría de nada persistir en el análisis de la cosa en términos abstractos. Traten, antes bien, de reflexionar sobre estos hechos que sólo son contradictorios en apariencia: el ejemplo de Temístocles al hablar de refundar la *polis* en otra parte; el hecho de que la *polis* respete compromisos concertados a veces dos siglos atrás. Verán que no son contradictorios, y que remiten a asociaciones de significaciones diferentes.

Otro aspecto del problema de la relación entre el pueblo y el Estado es que no hay un aparato estatal que esté separado de la comunidad política y la domine. Ya les he hablado de esto y volveré a ocuparme in extenso. Hay en Atenas, desde ya, un aparato técnico administrativo o técnico ejecutivo muy importante, sobre todo en los siglos v y iv a. C. Hemos visto que en él trabajan esclavos: son ellos quienes se ocupan de la contabilidad y las finanzas públicas, y mantienen los archivos de la ciudad. No ejercen, ni de derecho ni de hecho, ninguna función política. Habrían podido hacerlo, a pesar de su condición. Piénsese en el papel de primerísimo plano desempeñado por los *libertini* junto a los emperadores romanos o por algunos eunucos al lado de los emperadores chinos. No sucede así en Atenas: los esclavos públicos no son, en sustancia, más que los engranajes de un mecanismo administrativo, cualquiera sea la importancia de los asuntos de los que, por su posición, se ocupan. Se encuentran, desde luego, bajo la supervisión de magistrados ciudadanos, en general elegidos por sorteo. No hay pues una burocracia permanente o, lo que viene a ser lo mismo, aparato de Estado. Esta falta de separación entre el poder y la colectividad se manifiesta asimismo en la *euthyne*, la obligación de cada magistrado de rendir cuentas de sus actividades ante un cuerpo especial, en general la *Boulé* durante el período clásico, en el caso de las magistraturas más importantes. Todos esos rasgos definen la *metokhé*, la participación de la colectividad en el poder; según la célebre frase de Aristóteles, el ciudadano es aquel que *metekhei*, que participa en la *arkhé*, el poder.[6]

Se plantea entonces el interrogante sobre la unidad de esta comunidad política: ¿cómo se constituye? ¿Qué entendemos aquí por unidad? ¿Hasta dónde llega? Se trata de una cuestión fundamental desde el punto de vista del pensamiento político, en general muy poco atendida. En el caso de las ciudades griegas, el cuerpo político recibe su unidad, por decirlo así, como recibe su mera existencia, de un nivel que podríamos calificar de prepolítico.[7] No digo natural –ese nivel es por supuesto social–, sino prepolítico. Aquí me sitúo en una perspectiva lógico-trascendental, la cuestión del *quid iuris* y no la cuestión del *quid facti*. Quiero decir con ello que en el momento de iniciarse un movimiento de autoinstitución o reinstitución, de alguna manera la comunidad que se autoinstituye se recibe a sí misma de su propio pasado, con todo lo que ese pasado acarrea, con todo lo que comporta. Desde

[6] <Aristóteles, *Política*, III, 1, 1275a 19 y ss.>

[7] <Véase Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque...", *op. cit.*, pp. 292 y 293; reed., pp. 365 y 366.>

un punto de vista no histórico-cronológico sino lógico o, válgame la imagen, vertical, podrían establecerse analogías con una cuestión surgida en los tiempos modernos, la de la sociedad civil opuesta no al Estado –así plantean la cuestión Hegel y Marx– sino a la sociedad política. Tenemos pues un elemento dado: gente que vive en un territorio determinado, dividida en familias, aldeas, ciudades, con tales y cuales usos y costumbres, un modo de producción, desde luego, una religión, etc. Podríamos decir que desde la óptica de la institución política todo eso constituye, en cierto sentido, una materia prima. Sólo en cierto sentido. Calificamos de prepolítico ese elemento dado, reiterémoslo, al situarnos en un punto de vista lógico y no cronológico, porque de hecho está siempre presente. Está siempre presente salvo, precisamente, en el marco de una sociedad que haya realizado en su plenitud el totalitarismo, cosa que –al menos así lo hemos pensado y esperado hasta aquí– es irrealizable por definición: una sociedad como la de *1984*, donde el Estado tiene un derecho de mirada, en sentido estricto, sobre lo que hace Winston Smith cuando va al baño o se acuesta con su mujer. Yo querría, en todo caso, alertarlos sobre un hecho importante: lo que es prepolítico es en cierto sentido materia prima desde el punto de vista político; y en otro sentido, esencial, no sólo es eso: forma parte de la vida real de la gente. No podemos profundizar aquí la cuestión, pero la tendencia a tratar todo esto únicamente como materia prima es uno de los principales defectos de la filosofía política. Y no sólo de la filosofía política. Ejemplo un poco extremo, claro está: para los Jemeres Rojos, la pertenencia de los individuos a una familia y el hecho de tener un apellido no eran más que una materia prima que podía y debía cambiarse en función de los objetivos políticos del Estado; en consecuencia, se separó a las familias, se impusieron nuevos nombres a las personas, hubo desarraigos y deportaciones, etc. Se dirá que no se trata en este caso de filosofía política sino de totalitarismo. Podría discutirse si hay en el totalitarismo una forma de filosofía política, pero es a buen seguro una forma determinada de política.

Existe, por tanto, lo que llamamos una vida prepolítica, una parte de la cual puede considerarse como no pertinente desde el punto de vista de la institución política. Determinar cuál es esa parte es de por sí un enorme problema, que depende de la posición política de cada quien. Tomemos el ejemplo de la sociedad civil en el sentido que le da el siglo XVIII en sus años finales, es decir, en lo esencial, la sociedad económica. Unos la verán como no pertinente, esto es, como no perteneciente a la esfera de la política o como no transformable; otros –toda la tradición socialista y marxista– considerarán al contrario que es decisiva. Pero lo importante para nosotros es ver hoy qué actitud adopta el movimiento de reinstitución, justamente con respecto a lo que es prepolítico en el sentido abstracto, lógico y no temporal del término.

La reforma de Clístenes (508-507) nos brinda un ejemplo sumamente llamativo –con medidas muy importantes en sí mismas desde el punto de vista histórico, pero que también dan pábulo a una rica reflexión– de lo que pueden ser las relaciones entre la esfera política y ese dato prepolítico con que se topa el movimiento instituyente. Clístenes pertenece a una gran familia, la de los Alcmeónidas; pero, tras el derrocamiento de los Pisistrátidas y del régimen oligárquico que los sucedió durante algunos años, lo arrastra sin duda un movimiento del *demos* que busca instaurar el poder de la colectividad.(3) Ésta exhibía entonces las divisiones que, al menos desde la perspectiva del movimiento de reinstitución, hemos llamado prepolíticas. Por un lado los atenienses están divididos, como cualquier ciudad jonia, en cuatro *phyláí* (tribus) tradicionales; pero también lo están en función de conflictos políticos presentes ya antes de Pisístrato y que continuaron tras la caída de los Pisistrátidas. Las facciones formadas tienen una base geográfica y, digamos, socioeconómica; para simplificar, están los "partidos" campesino, urbano y marítimo. Clístenes (que no es aquí, desde luego, otra cosa que un símbolo, el nombre que damos a lo que se hizo) suprime entonces la división en cuatro tribus y crea otras diez, que se dividen a su vez en tres tritias (tercios); las magistraturas se reparten por igual entre esas tribus (en consecuencia,

habrá, por ejemplo, diez estrategas). Cada tribu está compuesta de una tritia de la ciudad y los alrededores, una del interior y una de la costa, con lo cual ninguna tiene un carácter campesino, urbano o marítimo predominante. Esto significa que, para establecer la unidad de la comunidad política, fue necesario romper algunas divisiones tradicionales: no se trata de destruir ni exterminar –no se envía a nadie a Kolimá–, sino de hacer a un lado, mientras la verdadera política pasa por otra parte. La nueva Atenas no es una coalición de grupos sociales: campesinos, marinos y residentes urbanos (es decir, artesanos y comerciantes). Tampoco es un conglomerado donde esos grupos se reúnan a la fuerza. En cada una de las tritias se mantiene la organización de base en *demoi* –aldeas o, mejor, municipalidades–, cada uno de los cuales es en cierta forma una unidad prepolítica. Las viejas tribus jonias conservan algunas funciones religiosas. En suma, el elemento prepolítico queda en segundo plano pero no desaparece. La comunidad política es una unidad que se articula, y no puede sino *articularse:* no nos encontramos frente a una multitud en la cual cada uno está en relación directa con el poder, pero los elementos antiguos, sin ser suprimidos, se borran ante la nueva unidad. Para tener una verdadera democracia, es preciso que cada sector de la población tenga las mismas posibilidades de acceder a las magistraturas, pero esos sectores ya no son "naturales": se han definido justamente con vistas al funcionamiento político. La Revolución Francesa, que en este aspecto fue más lejos que muchas otras, hizo cosas análogas: pensemos en las antiguas provincias, reemplazadas por los departamentos, etc. El año que viene hablaremos de ese aspecto de la Revolución Francesa y de su movimiento de reinstitución de la sociedad. Digamos desde ya que, con mucha frecuencia, esa reorganización del dato prepolítico en función de las consideraciones políticas es en cierta forma demasiado racional, demasiado abstracta y por eso mismo inadecuada, y sin duda demasiado opresiva para la ciudad. En el caso de la reforma de Clístenes se crea un espacio político articulado que se apoya en rasgos prepolíticos sin dejarse determinar por ellos, sin quedar bajo su dominación.

Luego de estas precisiones sobre la cuestión de la unidad de la comunidad política, querría comentarles dos disposiciones importantes y en las cuales quizá se vea mejor que en otra parte el "espíritu de las leyes" de la Atenas clisteniana; hago caso omiso de las disposiciones contra la tiranía. En primer lugar, el ostracismo (la palabra viene de *óstrakon*, el tiesto de cerámica sobre el cual se inscribe un nombre durante la votación). Esta disposición –que al parecer sólo se aplicó hacia 487 a. C.– permite a la asamblea, en ciertas condiciones, condenar a un exilio de diez años a un ciudadano, sin que éste, sin embargo, pierda sus derechos cívicos ni sus bienes; por lo demás, la medida no se considera deshonrosa para el afectado. La propuesta debe respetar algunas formas y la decisión tiene que contar con el apoyo de al menos seis mil ciudadanos, sin que se sepa muy bien si se trata de un quórum o del número de votos en favor del exilio, pues los textos no son claros. Pero lo que sí está claro es que no se trata de una medida que pueda tomarse por capricho. La interpretación del ostracismo es bastante difícil.(4) La mayoría de los autores estima que la medida apuntaba a los individuos de quienes podía temerse que buscaran una forma de poder personal y hasta la tiranía. Ahora bien, tanto en el caso de Arístides, condenado al ostracismo en 482 a. C., dos años antes de la gran invasión de Jerjes, como en el de Cimón, veinte años después, el peligro de tiranía estaba excluido, sobre todo tratándose de Arístides. Me inclino pues por otra interpretación, que por otra parte también es muy antigua. Cuando el antagonismo político llega a un punto en que, tanto por su intensidad como por su cristalización en dos personas, cada una encarna un campo, la unidad del cuerpo político queda en peligro, se procura remediarlo mediante el alejamiento durante diez años del representante de uno de los dos bandos. En 482 a. C., por ejemplo, hay en efecto antagonismo entre el partido de Temístocles, que es, si se quiere, más democrático, y partidario en todo caso de cierta política militar frente a los persas, de la creación de un poder marítimo y de la construcción de una flota importante; y Arístides, que es sin duda el portavoz de una tendencia más con-

servadora y rural. Por lo demás, este último será amnistiado en 480 a. C., borradas las diferencias ante el enemigo. No olvidemos que los griegos en general, y los atenienses en particular, tenían muy serias razones para intentar limitar la intensidad del antagonismo y el conflicto político en la ciudad, habida cuenta de su temible propensión a la división y la querella interna en todas sus formas: disensiones, guerra civil y hasta masacres recíprocas.

Pero la disposición más llamativa en este aspecto, sobre todo para un espíritu moderno, es la que Aristóteles menciona en la *Política* (1330a 20), y de la que ya les he hablado. Cuando hay que tomar una decisión sobre un conflicto con una ciudad vecina y fronteriza, los ciudadanos que viven cerca de la frontera quedan al margen de la deliberación. Y esto, desde luego, porque corren el riesgo de pensar en sus cosechas quemadas y sus olivos talados y no en el interés general de la ciudad: en resumen, porque no pueden hablar como ciudadanos. La decisión común concierne a la comunidad y se refiere a lo general, y si hay personas a quienes no se puede humanamente pedir que hagan abstracción de su particularidad, lo apropiado es que no participen de la votación. Se advierte a las claras hasta qué punto esta concepción de la política y del cuerpo político se opone diametralmente a la de nuestros días, para la cual la política no es otra cosa, de hecho y de derecho, que una especie de manojo en el que se lían bien o mal intereses particulares y donde se hablará de bien común porque se procura tener en cuenta al mismo tiempo los intereses de los obreros y de la patronal, de los docentes y de los estudiantes, de los pacientes hospitalarios y de los estudiantes de medicina, de los ministros de salud y de educación, de los partidos Socialista y Comunista, o centrista y gaullista, de los viticultores y de los usuarios de autobuses. Y hasta ahí llega la política. Nada más alejado, más difícil de comprender, en comparación con esto, que una concepción en la que la decisión política debe tomarse manteniendo al margen, a distancia, en la medida de lo posible, todos los intereses particulares.

Va de suyo que eso nunca es enteramente posible o, mejor, que es del todo imposible cuando la sociedad muestra una profunda

división entre grupos de interés. Querría volver aquí a Hannah Arendt.[8] Cuando ésta dice que en la política griega antigua hay eliminación de lo que ella llama lo "social",[9] y proclama su deseo de generalizar ese principio, a mi entender se equivoca. En efecto, en la concepción que los griegos tienen de la política –y, a decir verdad, en cualquier concepción de la política digna de ese nombre–, ésta concierne a la generalidad, y la comunidad no puede permitir que las decisiones se adopten en función de intereses particulares, sectoriales. Puede decirse entonces, como Arendt, que es preciso excluir lo económico y lo social del ámbito de lo político; también puede decirse, como yo lo hago, algo totalmente diferente, a saber: que para evitar esa interferencia tan poderosa de los intereses en el dominio de lo político, es menester transformar la materia social de tal modo que las divisiones de intereses ya no puedan determinar en su esencia el juego político. Pasar de la proposición: la política no es la esfera de los intereses o, mejor dicho, no es la esfera de los intereses biológicos –cosa que es muy justa–, a la proposición: es preciso pues excluir de ella lo social y lo económico, significa en verdad incurrir en un razonamiento falaz o, seamos más indulgentes, en un deslizamiento lógico, puesto que significa ignorar lisa y llanamente el hecho de que, a partir del momento en que la división de intereses es lo bastante importante en una sociedad –como sucede en la casi totalidad de los casos cuando abandonamos las sociedades arcaicas–, imaginar una esfera política que funcione como tal, cualquiera sea la situación en la esfera social y económica es una completa utopía. Este problema –entrevisto pero ocultado con rapidez, y que es el punto ciego de la Revolución y de la primera Constitución norteamericanas– es también, de otra manera, el de Tocqueville; pero no podemos desarrollar ese punto aquí.[(5)] Por

[8] <Sobre este punto, véase Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque…", *op. cit.*, pp. 293 y ss.; reed.: pp. 366 y ss.>

[9] <Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961; reed.: París, Presses Pocket, col. Agora, 1988, en especial pp. 59-65 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].>

lo demás, Tocqueville hace de la relativa igualdad social en América la *condición* misma del juego de la democracia, y a la vez ve en la época moderna una tendencia general *hacia* la igualdad de condiciones... De hecho, el primer movimiento instituyente de las colonias de Nueva Inglaterra no toma en cuenta la cuestión económica y social. Arendt se felicita de ello,[10] como si no fuera ése, justamente, uno de los factores que condicionaron esta evolución de la sociedad norteamericana que, por otra parte, ella lamenta. Para Tocqueville, la cuestión es diferente: escribe en 1835-1840 (su viaje data de 1831-1832); pero aun cuando tomemos en consideración ese hecho, hay que reconocer que su mirada es extrañamente selectiva, pues la diferenciación ya tiene una sólida presencia[(6)] e influye, sin duda, en el juego de las instituciones. La cuestión, tal como se nos plantea en la actualidad, es la siguiente: ¿hasta dónde debe ir, hasta dónde puede ir –y a qué precio, tal vez– la transformación de la materia socioeconómica para que sea posible un autogobierno efectivo de la colectividad? En todo caso, lo social, en el sentido restringido que Arendt da al término (y que no es mío y tampoco, por lo demás, el tradicional), la realidad económica y social, si se quiere, no podría en ningún caso dejarse de lado con el pretexto de que la política no tiene nada que hacer con los intereses particulares.

PREGUNTAS

<Sobre la democracia:> ¿No podría decirse que lo esencial es aquí la participación y que los medios sólo tienen una importancia relativa?

Volvemos con ello al debate entre democracia representativa y democracia directa. No creo, por mi parte, que el hombre sea algo definido a la perfección y que, por consiguiente, sólo haya un tipo

[10] <Véase Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* [1963], trad. fr., París, Gallimard, col. Les essais, 1967, pp. 77 y 78, y todo el capítulo titulado "La question sociale", pp. 82-165 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].>

de régimen conveniente para él. Pero hablo en función de un proyecto político –la autonomía individual y social– cuya traducción en el plano de las disposiciones institucionales me parece evidente: autogobierno y autoinstitución, y por lo tanto posibilidad de poner en cuestión la ley. No creo que pueda ponerse seriamente en duda que la democracia representativa era algo ajeno al pensamiento de los griegos. En lo que se refiere al presente, salta a la vista que la democracia representativa no es ni puede ser un autogobierno. Esta afirmación no es el mero resultado de un análisis de los conceptos, sino de un análisis de la realidad o, si lo prefiere, de los conceptos en su realización posible. En una democracia representativa, el poder de decidir queda en manos de un grupo específico: la colectividad ya no decide, *ya no se gobierna*, sólo decide quién va a decidir. Tenemos aquí una enajenación en el sentido jurídico del término, revocable, si se quiere, pero revocable a tiempo fijo: usted tiene un arriendo, yo le doy el usufructo del poder por tres, cinco o siete años. Hasta ahí el aspecto teórico. Pero también está el aspecto real, lo que sucede en concreto. Desde el momento en que ese poder de gobernar se enajena y se transfiere a un grupo en particular, va de suyo –habida cuenta, como diría un filósofo clásico, de lo que son los hombres– que dicho grupo hará lo necesario para conservar ese poder que en principio se le ha otorgado por un período determinado. Delegación permanente a un grupo por un período fijo quiere decir automáticamente autoconstitución, autodefinición de ese grupo como grupo que ejerce el poder por sí mismo, y ello aun cuando la sociedad ejerza una especie de control periódico. No digo que ese control sea siempre pura forma, no digo que las elecciones sean "trampas para boludos"; es indudable que hay con ello, en ese contexto, un freno, un tope y una posibilidad de sanción. Pero en mi opinión es absolutamente evidente –lo reitero, no se trata sólo de teoría sino de análisis sociológico real de lo que son una constitución política y su concreción– que la existencia de ese cuerpo que ejerce de hecho un poder sin control durante años modifica de antemano la naturaleza y el contenido del control ejercido. Así, las elecciones quedan desvirtuadas, toda vez que las

cuestiones planteadas se plantean únicamente porque lo hacen quienes ejercen el poder, y en los términos que aquellos que se reparten el poder, en el gobierno o la oposición, quieren que se planteen. Toda la grilla de la percepción y la decisión políticas se falsea por completo si se la compara con lo que exigiría el autogobierno, porque la construyen a medida las personas instaladas en el poder, por electivo que éste sea. Pero sobre todo, cuando usted dice que el problema esencial de la democracia es la participación y que, con respecto a eso, la oposición entre democracia representativa y democracia directa es secundaria, me temo que le falta coherencia. Puesto que el reproche fundamental que, al menos desde mi punto de vista, puede hacerse a la democracia representativa (y que no tiene nada que ver con "elecciones, trampa para imbéciles") es que destruye la participación. Hemos tenido una demostración palmaria en Francia con lo que pasó después de mayo de 1981. Por un lado pudo constatarse que las elecciones no son una pura formalidad y que era posible deshacerse de Giscard o del Estado de la UDR [Union des Démocrats pour la République]. Pero de allí se pasó al "estado de gracia": estado de gracia, en efecto, para los ministrables, sus primos y amigotes, etc. En cuanto a la población, al margen de dos horas un día determinado en la Bastilla... Despidió a unos, dio el poder a otros y no quiere saber nada más.

Volvamos a Tocqueville y a Arendt. Ambos insistieron en ciertos rasgos específicos de la democracia norteamericana, ligados al hecho de que procede de las *grass roots*, de la "base": municipalidad, comuna, *town hall meetings*, etc. Por lo demás, eso no ha desaparecido del todo, e incluso pudo presenciarse, frente a la crisis del Estado federal, un movimiento de "retorno", más o menos fructífero, a esas raíces. Sin embargo, es forzoso reconocer que algo faltó en la Revolución Norteamericana, no sólo porque no se encontró una buena articulación sino también porque otros factores –condiciones económicas, división en clases y, en una etapa ulterior, poder del gran capital, que no es únicamente un eslogan– contribuyeron en gran medida a la creación de un Estado federal que no tenía mucho que ver con ese autogobierno relativo existente en otros niveles.

Hannah Arendt señala que el propio Jefferson se preguntó en el ocaso de su vida si una de las fallas del sistema político norteamericano no obedecía a la naturaleza de ese escalón intermedio entre presidencia y Congreso, por una parte, y el nivel municipal, por otra, que es en principio el *State* norteamericano, calcado del Estado federal en otro plano y con sus propias leyes, pero sin verdadero autogobierno.[11] Cuestión, a decir verdad, aún más compleja de lo que suponía Arendt, y en la que no se puede ahorrar un estudio de la evolución histórica, de los conflictos políticos entre 1765 y 1800, Jefferson, Adams y toda la querella del federalismo. Hasta qué punto es compleja, lo vemos en el ejemplo de la Guerra de Secesión, en la que los sudistas afirman la soberanía y los derechos de los Estados contra el monstruo federal... para tener una ley local que permita la esclavitud. Donde se advierte, una vez más, que la autonomía como tal no es una panacea y que las cuestiones del contenido no pueden eliminarse: ¿autonomía para hacer qué? Todo esto remite a cuestiones de historia y filosofía políticas de extrema importancia, y que será menester discutir. Lo indudable es que ni Arendt ni otros autores que podrían interesarnos en el marco de este examen han visto en el compromiso final concertado en Estados Unidos entre Estado federal presuntamente representativo y autonomías locales una solución satisfactoria, o que podamos calificar de democrática en el sentido de la promoción del autogobierno.

Uno de ustedes ha dicho que las dimensiones de una sociedad no representan un obstáculo insuperable para la democracia directa, vistos los medios que pone a su disposición la tecnología moderna. Bueno, sepan que predican a un convencido. Yo abordé ese problema ya en 1957, en un texto titulado "Sobre el contenido del socialismo",[12] del que sin duda les hablé y que algunos acaso

[11] <Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, pp. 348, 349 y 367-369.>

[12] <Cornelius Castoriadis, "Sur le contenu du socialisme", en *Le Contenu du socialisme*, París, Union générale d'éditions, col. 10/18, 1979, pp. 202-205 [trad. esp.: "Sobre el contenido del socialismo", en *La experiencia del movimiento obrero*, vol. 2: *Proletariado y organización*, Barcelona, Tusquets, 1979].>

hayan leído. Al recordar la definición que da Platón del número óptimo de ciudadanos de una ciudad –correspondiente a aquellos que, reunidos en el mismo sitio, pueden escuchar hablar a un orador–, citaba a Lewis Mumford, quien en 1934 comentaba ese pasaje, señalando que eso quería decir que la comunidad política podía ser el planeta entero, dado que los medios técnicos "modernos" –la radio, en la época– hacían que todo el planeta pudiera escuchar las palabras de un orador.(7) Y, además, yo iba más lejos al sostener que los propios medios técnicos pueden utilizarse "transversalmente". Hoy haría más hincapié en determinados aspectos. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si en esa posibilidad de hacer escuchar a todo el mundo el mismo discurso hay un vector natural y automático de la democracia. En resumidas cuentas, Hitler, Stalin o Mao se dirigen a todo el mundo; pero hablan ellos, y todos los demás escuchan. Puede decirse, por supuesto, que el problema esencial es el del *feedback*. Sin embargo, aun con prescindencia del uso político social al que se lo destine actualmente, la naturaleza del sistema introduce una disimetría fundamental entre un centro y la totalidad de los receptores. A lo sumo, en un sistema de esas características, lo que vuelve, el *feedback*, el centro lo trata de nuevo para retransmitirlo; y, muy en especial, el centro interfiere en la comunicación transversal entre receptores. Dicho esto, estoy muy de acuerdo en cuanto a la necesidad de repensar la organización material de la democracia directa teniendo en cuenta la tecnología moderna. No es que ésta nos ofrezca soluciones que sólo tengamos que aprovechar, pero sí brinda posibilidades que pueden apuntalar tanto una participación del cuerpo político en la decisión como una acción política tendiente a instaurar dicha participación.

¿Las divisiones dentro del cuerpo político no tuvieron alguna influencia, en diversos momentos de la historia, en el hecho de que la democracia representativa se haya impuesto sobre la democracia directa?

Desde luego. Para mí es naturalmente imposible, si hay reinstitución política de la sociedad, dejar de lado lo que Hannah Arendt

llamaba el elemento "social", y que yo calificaría más bien de socioeconómico. Es imposible decir que se trata de una materia prepolítica que hay que dejar intacta, sea porque no tiene por definición ningún papel en el ámbito político (es lo que sostiene Arendt) o bien porque es especialmente necesario no afectarla debido a que están en juego derechos naturales, como la propiedad (el discurso liberal). Como saben, me opongo por completo a esta manera de ver las cosas: esa materia prepolítica debe tomarse en consideración y, cuando sea incompatible con el autogobierno, habrá que transformarla con vistas a él. Va de suyo que, para hacerlo –sobre todo si se tiene en cuenta la experiencia histórica–, hay que tomar todas las precauciones posibles, sopesar todas las restricciones y condiciones y hacerse cargo, pero en el momento oportuno, etc. Dicho esto, desde hace mucho digo que, si la cadena de montaje es incompatible con la autogestión, significa, no que la autogestión sea imposible, sino que hay que terminar con la cadena de montaje.[13]

[13] <Desde 1957. Véase Cornelius Castoriadis, "Sur le contenu du socialisme", *op. cit.*, pp. 123-128.>

XVIII. SEMINARIO DEL 27 DE ABRIL DE 1983

ANTES DE IR MÁS LEJOS, y con referencia a lo que dije la vez pasada sobre la oposición pueblo/representantes, querría leerles algunos extractos de un autor clásico, a quien reconocerán sin duda alguna.

> Tan pronto como el servicio público deja de ser la principal ocupación de los ciudadanos, y éstos prefieren prestar su bolsa a prestar su persona, el Estado está ya próximo a la ruina. ¿Hay que marchar al combate? Pagan tropas y se quedan en su casa. ¿Hay que ir al Consejo? Designan diputados y se quedan en su casa. A fuerza de pereza y dinero, terminan por tener soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla.

Es Rousseau, claro está; como ven, nos habla aquí de un problema que volvemos a encontrar en lo que llamé, en 1960, la privatización.[1]

> La inquietud por el comercio y las artes, el ávido interés del lucro, la molicie y el amor a las comodidades hacen que se muden en dinero los servicios personales. Se cede una parte de la ganancia para aumentarla a voluntad. Dad dinero y muy pronto tendréis cadenas. La palabra *hacienda* es una palabra de esclavos, desconocida en la ciudad. En un Estado verdaderamente libre, los ciudadanos hacen todo con sus brazos y nada con el dinero. Lejos de pagar para exceptuarse de sus deberes, pagarán para

[1] <Véase Cornelius Castoriadis, "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", en *Socialisme ou barbarie*, núm. 31, diciembre de 1960; reed. en *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2, París, Union générale d'éditions, col. 10/18, 1979, en especial pp. 69 y 70.>

cumplirlos. Bien alejado estoy de las ideas corrientes; creo la prestación personal menos contraria a la libertad que los impuestos. Cuanto mejor constituido está el Estado, más se imponen los asuntos públicos sobre los asuntos privados en el espíritu de los ciudadanos. Hay incluso muchos menos asuntos privados, puesto que, al proporcionar la suma de la dicha común una porción más considerable a la de cada individuo, menor es la que éste debe buscar en las ocupaciones particulares. En una ciudad bien conducida, todos se precipitan a las asambleas; bajo un mal gobierno, a nadie le gusta dar un paso para acudir a ellas, porque no despierta interés alguno lo que en éstas se hace, se prevé que no ha de imponerse la voluntad general y, para terminar, las preocupaciones domésticas lo absorben todo. Las buenas leyes llevan a dictar mejores, las malas no hacen sino dar pie a otras peores. Tan pronto como alguien dice, de los asuntos del Estado: ¿qué me importa?, debe darse por descontado que el Estado está perdido.

La tibieza del amor a la patria, la actividad del interés privado, la inmensidad de los Estados, las conquistas y los abusos del gobierno han llevado a imaginar el medio de los diputados o representantes del pueblo en las asambleas de la nación. Es lo que en algunos países se osa llamar tercer Estado. Así, el interés particular de dos órdenes se pone en primero y segundo lugar, y sólo el tercero se reserva al interés público.

La soberanía no puede representarse, por la misma razón que no puede enajenarse; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa: es la misma o es otra, no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes: no son sino sus comisarios; nada les está dado concertar de manera definitiva. Toda ley que el pueblo no ratifique en persona es nula; ni siquiera es una ley. El pueblo inglés cree ser libre, mas mucho se equivoca. Sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto elegidos éstos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que de ella hace bien lo lleva a merecer perderla.

La idea de los representantes es moderna: la debemos al gobierno feudal, a ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se degrada y el hombre tiene la deshonra por nombre. En las repúblicas antiguas, y aun en las monarquías, jamás tuvo el pueblo representantes; ni siquiera se conocía en ellas esta palabra. [...]

Al no ser la ley otra cosa que la afirmación de la voluntad general, está claro que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado, mas puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada de la ley. Esto hace ver que, de examinar bien las cosas, se comprobaría que muy pocas naciones tienen leyes. [...]

Entre los griegos, todo lo que el pueblo tenía que hacer lo hacía por sí mismo; se reunía sin cesar en asamblea en las plazas. Vivía en un clima templado, no lo animaba la codicia, los esclavos se encargaban de su trabajo, y su gran afán era la libertad. [...]

Vosotros, pueblo moderno, no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Por mucho que os jactéis de esa preferencia, encuentro en ella más cobardía que humanidad.

No pretendo con ello que haya que poseer esclavos ni que el derecho de esclavitud sea legítimo, puesto que he probado lo contrario. Me limito a expresar las razones por las cuales los pueblos modernos que se creen libres tienen representantes, y a decir por qué los pueblos antiguos no los tenían. Comoquiera que sea, ni bien un pueblo se da representantes, ya no es libre; deja de existir.

Bien examinado todo, no veo que de ahora en más pueda el soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña. Pero si es muy pequeña, ¿no será subyugada? No. Mostraré a continuación cómo puede conjugarse el poder exterior de un gran pueblo con la administración holgada y el buen orden de un pequeño Estado.

Ésta es pues la tesis de Rousseau en su *Contrato social*, libro III, capítulo 15, pp. 428-431 del tercer volumen de sus *Œuvres complètes*

en la Pléiade.[2] Más adelante cita a Montesquieu, para quien, en democracia, la designación de los magistrados se realiza por sorteo y no por elección:[3] "*El sufragio por sorteo,* dice Montesquieu, *es connatural a la democracia.* Lo admito, pero ¿cómo es eso? *El sorteo,* continúa, *es una manera de elegir que no aflige a nadie; deja a cada ciudadano una esperanza razonable de servir a su patria.* Ésas no son razones".

Volveremos a esta discusión el año que viene, cuando nos ocupemos de la concepción moderna de la democracia y de sus teóricos. Pero retengamos al menos lo siguiente: para Rousseau, la verdadera democracia es la democracia directa; aun cuando muy pronto exponga el argumento del tamaño de las sociedades modernas[4] para considerarla casi inaplicable. Y lo cierto es que ese argumento pertenece al núcleo duro de la cuestión: el tamaño de la comunidad es un elemento de la materia prepolítica que debe tenerse en cuenta. Pero a condición de no hacer de él un absoluto que dicta la forma de la organización política: en última instancia, si los ciudadanos quieren democracia, se podría subdividir la comunidad hasta adaptarla a las necesidades de la democracia directa. El principio representativo, que corresponde a cierta tradición inglesa, es defendido por Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil.*[5]

Cuando Rousseau habla explícitamente de la democracia, en el capítulo 4 del libro III, pp. 404-406, lo hace de conformidad con su concepción general, vale decir, la gran división de las instancias políticas entre el soberano y el príncipe. El soberano, el pueblo, como él dice, es el cuerpo de ciudadanos. El poder legislativo le corresponde de manera exclusiva, y la ley es el atributo de la

[2] <Véanse las referencias en la nota 2 del seminario del 16 de marzo.>

[3] <Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* citado por Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social,* libro IV, cap. 3.>

[4] <Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social,* libro III, cap. 4. Véase también Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* libro VIII, cap. 16.>

[5] <John Locke, *Traité du gouvernement civil* [1690], 2ª ed. corregida, París, Garnier-Flammarion, 1992; trad. fr. del siglo XVII de David Mazel, rev. por S. Goyard-Fabre, con una importante introducción [trad. esp.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Madrid, Alianza, 1990].>

soberanía: cualquier ley que no sea directamente formulada por el pueblo es nula ipso facto, no existe. Por otro lado está el príncipe, o el gobierno, o el conjunto de los magistrados, que Rousseau, como Montesquieu y el pensamiento político moderno, denomina con una expresión a mi juicio casi embustera: poder ejecutivo. La democracia es entonces el régimen donde la función del príncipe es ejercida por el soberano y el pueblo no sólo legisla, sino gobierna: Atenas, por tanto, la democracia antigua. El hecho de que el pueblo siempre deba formular las leyes es un principio anterior a la división de los regímenes. En otras palabras, un régimen aristocrático, monárquico o representativo que se arrogue el poder legislativo es un régimen arbitrario, tiránico, ni siquiera tiene estatus de jure. En ese sentido, para Rousseau es notorio que Francia e Inglaterra no tienen leyes: éstas son decretos arbitrarios impuestos por un poder de facto, y eso es lo que sucede además con casi todas las naciones, en lo que es quizás un eufemismo para no molestar a sus conciudadanos ginebrinos.

Si el pueblo no puede ser representado en el poder legislativo, puede y debe serlo en el poder ejecutivo. Les cito su argumentación en el capítulo 4, "De la democracia", del libro III:

> Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ejecutársela e interpretársela. Al parecer, entonces, no podría haber mejor constitución que aquella en que el poder ejecutivo está unido al poder legislativo. Pero esto mismo es lo que hace que ese gobierno sea insuficiente en ciertos aspectos, porque las cosas que deben distinguirse no se distinguen y el príncipe y el soberano, al ser una y la misma persona, sólo constituyen, por así decirlo, un gobierno sin gobierno. No es bueno que quien hace las leyes las lleve a la práctica, ni que el cuerpo del pueblo desvíe su atención de las concepciones generales para depositarla en los objetos particulares.

Rousseau dedica varias líneas para explicitar esta cuestión y termina con una de esas fórmulas típicamente "rousseaunianas", tan bellas como discutibles:

> Un pueblo que no abusara jamás del gobierno no abusaría tampoco de la independencia; un pueblo que gobernara siempre bien no tendría necesidad de ser gobernado. Si tomamos el término con todo el rigor de la acepción, nunca ha existido verdadera democracia y no existirá jamás. Es contrario al orden natural que el gran número gobierne y el pequeño sea gobernado. No se puede imaginar que el pueblo esté incesantemente reunido en asamblea para ocuparse de los asuntos públicos, y es fácil ver que no podría establecer para ello comisiones sin que la forma de la administración cambiara. En efecto, creo poder postular el principio de que, cuando las funciones del gobierno se comparten entre varios tribunales, los menos numerosos adquieren tarde o temprano la mayor autoridad, aunque sólo sea a causa de la facilidad de despachar los asuntos que los lleva naturalmente a ello.

Dejo de lado los tribunales, porque justamente en ellos radica toda la ambigüedad de Rousseau en lo concerniente a la ejecución de las leyes. Pero en cuanto al principio democrático, se ve que es de un rigor casi geométrico. Cuando él dice que jamás ha existido una verdadera democracia y que no ha de haberla jamás, quiere decir que nunca existió y nunca existirá un régimen en el cual todas las decisiones sean tomadas siempre por la totalidad del cuerpo del pueblo. Su principio no tolera excepción alguna.

El capítulo 4 termina así: "Agreguemos que no hay gobierno más sujeto a las guerras civiles y las conmociones intestinas que el democrático o popular, porque no hay ninguno que tienda con tanta fuerza y tanta persistencia a cambiar de forma" –este aspecto es fundamental: Rousseau advirtió con claridad que en las democracias antiguas está siempre en acción lo que yo llamo proceso instituyente, que introduce sin cesar nuevas disposiciones–

> ni que exija más vigilancia y coraje para mantenerse en la suya. Es sobre todo en esta constitución donde el ciudadano debe armarse de fuerza y constancia y decirse cada día de su vida en el fondo de su corazón lo que decía un virtuoso palatino en la Dieta de Polonia: "Malo periculosam libertatem quam quietum servitium", más vale una libertad peligrosa que una servidumbre tranquila.

Tal es, en efecto, la divisa de la democracia. Tras lo cual concluye con esta frase citada con tanta frecuencia, sobre todo por los reaccionarios: "Si hubiera un pueblo de Dios, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres".

Se trata aquí, una vez más, de la democracia *ákratos* (sin mezcla) –como habrían dicho los antiguos, por ejemplo, Aristóteles–,[6] donde la totalidad del pueblo asume la totalidad de las funciones del príncipe. En la democracia de que hemos hablado, la de Atenas, el poder ejecutivo queda realmente en manos de magistrados. Pero éstos están en lo fundamental bajo el control de sus mandantes. Por otra parte, encontramos en ella una distinción entre lo esencial y lo accesorio que desaparece en la concepción demasiado geométrica de Rousseau. Cuando Atenas debía o no hacer la guerra, o destinar sumas enormes a la construcción de los templos sobre la Acrópolis, tocaba decidir al soberano al mismo tiempo que al príncipe, para utilizar la terminología rousseauniana. Era inconcebible entorpecer las asambleas con asuntos públicos accesorios o triviales, que sin lugar a ninguna duda debían delegarse. El problema político es que no existe ningún criterio para efectuar esa distinción: cargos accesorios bien pueden convertirse en cruciales, y es muy posible que los magistrados encargados de manejarlos conquisten así un poder sobre la comunidad, hasta llegar a expropiarla de él.

No se me ocurre ningún ejemplo en la democracia antigua, pero piensen en el caso del camarada Stalin. En un comienzo era secretario del Comité Central, es decir que despachaba la correspondencia; pero, mediante esa secretaría, pudo con bastante rapidez manipular todo el aparato del partido: a partir de entonces, ser secretario del PC era ser aún más que zar de todas las Rusias. Por

[6] <Véase Aristóteles, *Política*, 1296*a* 2.>

tanto, el despacho de la correspondencia ¿era trivial o esencial? La regla podría ser que los magistrados encargados de ella sometan a la asamblea sólo las cartas importantes y se ocupen por sí solos de las referidas a los asuntos corrientes. Pero, de nuevo: ¿quién decide la importancia de una carta? Lo que quiero hacerles entender con ello es que la democracia es efectivamente el régimen que exige de los ciudadanos más vigilancia y coraje para mantenerlo.

Para hacerles apreciar la importancia de la decadencia del pensamiento y la filosofía política contemporáneos, que suprimieron por completo la cuestión de la representación como obstáculo para la democracia, me permito una cita más, la última. John Stuart Mill era partidario de la democracia representativa, pero no estaba ciego a algunos problemas. Les leo el pasaje que Finley, en *Vieja y nueva democracia*[7] tomó de *Del gobierno representativo:*

> No se considera lo suficiente cuán pocas cosas hay en la vida corriente de la mayoría de los hombres que puedan dar alguna grandeza sea a sus concepciones, sea a sus sentimientos. [...] La mayor parte del tiempo, el individuo no tiene ningún acceso a personas de una cultura muy superior a la suya. El hecho de darle algo que hacer por el público suple en alguna medida todas esas falencias. Si las circunstancias permiten que la suma de los deberes públicos que se le confían sea considerable, el resultado es para él una educación. A despecho de los defectos del sistema social y de las ideas morales de la Antigüedad, la práctica de los *dikasteria* (jurados) y la *Ekklesía* (asamblea) elevaba el nivel intelectual de un simple ciudadano de Atenas muy por encima de lo que jamás se haya alcanzado en ninguna otra aglomeración de hombres, antigua o moderna. [...] En ese tipo de compromisos se lo convoca a ponderar intereses que no son los suyos, a consultar frente a pretensiones contradictorias otra regla que no sea la de

[7] <Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., París, Payot, 1976; reed.: París, Payot & Rivages, 2003, pp. 79 y 80 [trad. esp.: *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980].>

> sus inclinaciones particulares, a poner incesantemente en práctica principios y máximas cuya razón de ser es el bien público. Y en esta faena, el ciudadano encuentra en general a su lado espíritus más familiarizados con esas ideas y operaciones, cuyo estudio proporcionará razones a su inteligencia y estímulos a su sentido del bien público.

Y Finley cita este otro pasaje de Stuart Mill, donde ya no se trata de los atenienses sino de los norteamericanos vistos por Tocqueville: "Una difusión tan grande de los gustos, las ideas y los sentimientos de los espíritus cultivados jamás se vio ni se creyó posible en otra parte". Les recuerdo al pasar que Stuart Mill escribió sobre *La democracia en América* una de las recensiones más importantes que se hayan escrito; en rigor, no una mera reseña sino un ensayo independiente y muy notable,[8] del que volveremos a hablar el año que viene. Pero el argumento que Mill nos presenta en él es, en positivo, igual al de Rousseau en negativo, y participa de lo que yo llamo círculo de la creación: si el gobierno democrático presupone ciudadanos vigilantes y valerosos, la vigilancia y el coraje son al mismo tiempo un resultado del gobierno democrático.[(1)] Negativamente, es un hecho evidente: un pueblo que delega de manera constante sus poderes no aprenderá jamás las virtudes de la vigilancia y el coraje políticos exigidos por la democracia; sólo se educará en las comodidades de la pasividad y la delegación. Una vez pasadas las elecciones, los ciudadanos se apresurarán a volver a sus negocios priva-

[8] <John Stuart Mill, "De Tocqueville on Democracy in America", en *Edinburgh Review*, núm. 72, octubre de 1840, pp. 1-47; reed. en *Dissertations and Discussions. Political, Philosophical and Historical. Reprinted Chiefly from the Edinburgh and Westminster Reviews*, vol. 2, Londres, John W. Parker and Son, 1859, pp. 1-83; citado por Moses I. Finley, *Démocratie antique..., op. cit.*, pp. 173 y 174. Las reseñas publicadas por John Stuart Mill en 1835 y 1840 del primero y el segundo volúmenes de *La democracia en América* se reeditaron en sus *Collected Works*, vol. 18: *Essays on Politics and Society*, Toronto, University of Toronto Press, 1977; trad. fr. de esas reseñas en John Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, intr. de P. Thierry, París, Vrin, 1994 [trad. esp.: "Sobre La democracia en América", en *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991].>

dos. Todos los grandes autores clásicos eran profundamente conscientes de ese vínculo esencial, hoy olvidado, entre educación en el sentido fuerte, no sólo escolar, e institución política, y del papel de esta última como principal medio de educación política.

Lo cual nos lleva a otro aspecto de la institución de la democracia en Grecia, a cuyo esclarecimiento y puesta en valor contribuyó enormemente Hannah Arendt: la creación de un espacio público.[9] Esto nos parece obvio y tenemos la impresión de que un espacio público es un dato, algo que crece solo o que cae del cielo, pero así olvidamos que en las sociedades de Estado, las sociedades divididas, como las monarquías asiáticas, no existe un auténtico espacio público: la política es un asunto privado del rey, del emperador, de la burocracia real o de los sacerdotes. Para que haya espacio público es preciso a la vez que haya asuntos públicos y que se cree un lugar donde todos los discutan y los zanjen. Además, esto no debe incumbir únicamente a las decisiones finales –de lo contrario, el proceso giraría en el vacío–, sino también a todos los supuestos previos sobre cuya base se toman esas decisiones. Todos los elementos que tienen importancia deben aparecer públicamente, ante la totalidad de la comunidad, al contrario de esos documentos conservados en los archivos de los sacerdotes faraónicos, los archivos reales... Durante siglos y milenios, en las sociedades monárquicas pero también en los regímenes propiamente feudales, lo que llamamos dominio público es el dominio real, incluso desde el punto de vista patrimonial. Lo que no es de nadie, los bosques, los ríos y las tierras no cultivadas, pertenece al dominio público, es decir, real. Pero el dominio público también es, y sobre todo, el conocimiento de las cosas y la posesión de la fuerza. Razón por la cual les recordaba que, en la democracia antigua, el cuerpo que ejerce la soberanía es también el de los ciudadanos en armas, puesto que el problema de la publicidad de la fuerza, el hecho de que la fuerza deba

[9] <Véase sobre todo Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961; reed.: París, Presses Pocket, col. Agora, 1988, pp. 256-259 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].>

ser pública, deba ser común, es objeto de un escamoteo constante por parte de los teóricos políticos contemporáneos. Siendo así que, aún hoy, el armamento de los ciudadanos es la regla en Suiza; y que, en los períodos revolucionarios, es sistemático: piénsese en las levas masivas durante la Revolución Francesa o la Guerra de Independencia en Estados Unidos. Podría llegar incluso a decirse que ese armamento fue una reivindicación programática de las organizaciones revolucionarias.

Pero la cuestión de la publicidad del saber pertinente, de los conocimientos necesarios para que el pueblo tome decisiones valederas sobre los asuntos comunes, es víctima de un escamoteo similar, cuando, en realidad, también aquí el ejemplo de la democracia griega antigua –y aun de Roma, durante un breve período– es elocuente. Ante todo, las leyes se graban en el mármol, y no es una manera de hablar: se inscriben concretamente en él para que todo el mundo pueda verlas. Y hay sobre todo una sustancia viva que llena el espacio público, y me refiero al cuerpo de ciudadanos, que no se reúne sólo en la *Ekklesía* sino en el ágora, la plaza pública, que no es simplemente un vacío arquitectónico previsto por urbanistas, sino, al contrario, un espacio impuesto al urbanismo por la práctica de la comunidad. Y en esa ágora circula el *logos*, el discurso: argumentado, criticado, rectificado, perfeccionado, repetido... Nada que ver con lo que podemos llamar la situación asiática típica tal y como existió y sigue existiendo en regímenes como el de Rusia, por ejemplo, donde los asuntos públicos se han convertido en propiedad privada del partido, de la camarilla en el poder. En esos lugares sólo se puede discutir públicamente en la propia casa, luego de haber verificado que no hay micrófonos, o bien ir a esconderse en el bosque. Para que ese espacio público tenga un contenido sustancial, es preciso por tanto que se cree no sólo como posibilidad, como derecho abstracto, sino como efectividad, una palabra libre, un pensamiento libre, un cuestionamiento libre acerca de todos los asuntos de la comunidad.

Habría que insertar aquí una nota a pie de página, que no haré sino esbozar, sobre la creencia oficial de la ciudad en dioses.

Como recordarán, Sócrates fue acusado de impiedad, pero esta misma acusación, o *graphé asebeias*, también se había lanzado contra Anaxágoras, y tal vez contra Esquilo.[10] Esto parecería indicar que la libertad de expresión sobre esos temas era más bien problemática, aun cuando impiedad no signifique ateísmo. Al menos no en el caso de Esquilo, acusado, al parecer, de haber revelado secretos relacionados con los misterios de Eleusis, pero que pudo probar su inocencia y consiguió finalmente la absolución. En cuanto a Sócrates, el libelo de acusación es muy característico: Sócrates comete una injusticia, *adikéi*, no por ser ateo, sino por no creer en los dioses en quienes cree la ciudad, "theóus hous polis nomizei ou nomizon". Y *nomizein* viene de *nomos:* la ciudad ha instituido a esos dioses como tales, y la cuestión no pasa por saber si existen o no, o si son verdaderos o falsos. A Sócrates se lo acusa de querer cambiar la religión oficial e introducir nuevos dioses, "kainá daimonia eisagon". Ahora bien, esa religión oficial no es, en cierto sentido, más que una parte de la legislación de la ciudad; para Gernet, sería incluso un asunto cívico y civil entre otros: posición acaso excesiva, por otro lado. Lo cierto es, sin embargo, que esa limitación de la libertad de expresión no impidió a Aristófanes, en *Las aves*, *Las ranas* y otros lugares, burlarse de los dioses, presentarlos como entidades ridículas, sin que pese a ello se lo acusara de impiedad. Pero se expresaba en el marco de la comedia... (2)

Agreguemos que ese libre examen, ese cuestionamiento que afecta todos los asuntos de la comunidad, va a la par con dos características fundamentales del ciudadano que ya he mencionado: una legalmente protegida, la *isegoría*, el derecho de todos a hablar frente a la *Ekklesía*, y otra con profundo anclaje en la práctica de la comunidad, la *parrhesía*, la veracidad y la sinceridad del discurso, el valor de decir la verdadera opinión que uno tiene de los asuntos públicos.

Dos observaciones para terminar, acerca de la creación del espacio público. La primera se refiere a la distinción entre lo formal

[10] <Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, III, 1111a.>

y lo real, porque las disposiciones que organizan la libertad de palabra y la garantizan a todos sólo responden a la mitad de la cuestión; bajo una forma u otra, son obviamente necesarias, pero no bastan. La pregunta real, sustancial, es: ¿qué hace la gente con esos derechos? En ese nivel, los conceptos decisivos no dependen de la ley sino que conciernen al *ethos* de los ciudadanos, su comportamiento político o la *Sittlichkeit*, para hablar como Hegel. Cosa que Rousseau caracteriza en *El contrato social* con las palabras "coraje" y "vigilancia", y Platón, aunque adversario de la democracia, denota en las *Leyes* con dos términos que son su complemento: *aidós* y *aiskhyne*, la vergüenza y el pudor. Por mi parte, agruparía de buena gana las cuatro bajo el término de *responsabilidad*. Sin ciudadanos responsables de sí mismos no sólo como individuos particulares sino, sobre todo, como miembros solidarios de su comunidad política, el espacio público se convierte en un espacio formal, se vacía de su sustancia para abandonarse a la publicidad, la mistificación y la pornografía, puesto que en eso estamos en las sociedades occidentales. En ellas contamos, claro, con la certeza legal de la libertad de expresión; se puede abuchear a Mitterrand en las manifestaciones y, como es lógico, nadie va a poner micrófonos ocultos en nuestras casas. Pero ¿para qué sirve verdaderamente esa libertad? Desde un punto de vista sociológico, es esencialmente útil para la publicidad, el parloteo de los políticos y la pornografía. Es sorprendente que no se nos pueda vender un transistor, papel higiénico o frijoles en conserva sin agregarles la imagen de un muslo o un pecho desnudo. Y esta situación plantea problemas no desdeñables. No quiero insistir hoy en esta deriva, esta delicuescencia del espacio público, como no sea para preguntarme qué podría impedirla y permitir a los ciudadanos comportarse con vigilancia, coraje, vergüenza y pudor: permitirles ser responsables. Y la respuesta es, desde luego, la educación; no simplemente la que dan los padres y la escuela, sino sobre todo la que permiten las propias instituciones políticas. Cuando los ciudadanos discuten los asuntos comunes y participan efectivamente en la toma de decisiones, no se dedican al cotilleo o

el parloteo, sino que viven un proceso de formación política. En otras palabras, la práctica constante de la *polis* como asunto de todos es lo que hace que ella sea, en efecto, asunto de todos; y del mismo modo, y a la inversa, la práctica constante de la *polis* como asunto de algunos hace que se convierta, concretamente, en asunto de unos pocos.

Mi segunda observación, que desarrollaré in extenso cuando hablemos del nacimiento de la historia o, mejor, de la historiografía, es que esa creación de un espacio público es también creación de un *tiempo* público.[11] El tiempo público como tiempo social opuesto al tiempo privado, es decir, un sistema de referencias temporales que vale para todos, que escande la vida de la sociedad, que le permite articularse en la diacronía –retorno de las siembras y las vendimias, festividades religiosas rituales, ceremonias de aniversarios–, ese tiempo social, marcado por la repetición, existe desde luego en todas las sociedades. Pero hay creación de un tiempo público sustantivo cuando la comunidad, más allá de la repetición, hace suyos los acontecimientos de su pasado a la vez que se proyecta colectivamente, de manera más o menos explícita, en un porvenir. Para hacerles comprender la novedad de esta creación, lo más sencillo es oponerla al tiempo público –siempre que exista– en los llamados regímenes de despotismo asiático: propiedad privada del faraón, el rey o el emperador, los únicos que saben lo ocurrido, mantienen archivos y pueden imaginar el futuro de su sociedad. El común de los mortales queda confinado en la repetición de su vida cotidiana, en la sola memoria de la tradición oral y de algunos mitos que cuentan cómo se constituyó la sociedad. También en este aspecto la ruptura se produce en Grecia, con la creación de la historiografía y los nombres de Hecateo de Mileto y

[11] <Véase, para lo que sigue hasta el final del seminario, Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 295-299; reed.: París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 369-376 [trad. esp.: "La *polis* griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].>

Heródoto de Halicarnaso. Éstos no se limitan a los archivos sacerdotales o palaciegos, también utilizan en forma crítica una tradición oral pública. Hecateo de Mileto es de fines del siglo VI a. C.: 548-475, mientras que Heródoto nace hacia 480 a. C. y muere justo antes de la Guerra del Peloponeso, y sus *Historiai* relatan las Guerras Médicas, con extensas digresiones sobre el pasado de Grecia, el Imperio Persa, su clima, su geografía, las costumbres y tradiciones de los pueblos que lo componen, etc. El pasado ya no pertenece a los cronistas, los sacerdotes o los reyes, sino a todos los que se ocupan de conocerlo. La tradición informa que Heródoto hizo lecturas públicas de sus "Historias": "se non è vero, è ben trovato"; recuerden lo que hemos dicho de la oralidad en los poemas homéricos y lo que se sabe de la representación de las tragedias en Atenas. Heródoto también es considerado como el padre de la geografía, pero habría que decir asimismo que es el padre de la etnología, puesto que describe de manera sistemática los pueblos con los cuales los griegos están en contacto, los egipcios, los persas, los escitas...[12]

Para terminar con la creación de este espacio-tiempo público, volvamos a la "Oración fúnebre" de Pericles. Cuando elogia a los guerreros caídos durante el primer año de la Guerra del Peloponeso, Pericles alaba antes a la *polis*, Atenas, porque los méritos de la ciudad justifican que los ciudadanos den la vida para preservarlos: Atenas ha hecho de ellos lo que son, y es justo que los ciudadanos la retribuyan. Pericles enumera todas las características que hacen de Atenas un ejemplo para Grecia y menciona, en primer lugar, el aporte de las generaciones sucesivas en la constitución de la ciudad; reconoce la tradición como tradición explícita: Atenas es a la vez el sujeto de una creación histórica y esa misma creación histórica. Como es evidente, la generación presente participa en esa autocreación, y en este punto el tono del orador es de un orgullo bastante fantástico, muy justificado, por lo demás: todas las cosas de las que la ciudad puede enorgullecerse las hemos realizado

[12] <Véase, en este mismo volumen, pp. 299 y ss.>

nosotros, *heméis*, que estamos en la adultez. Se abre así, aunque Pericles no lo diga explícitamente, una perspectiva, un proyecto de futuro que no es de manera visible la pura y simple repetición de lo que ya se ha hecho. Pues ese *heméis*, ese "nosotros" que es la unidad de la *polis*, el referente político, que él toma del pasado para traerlo hasta el presente, da acceso necesariamente a un porvenir que también será autocreación y no fatalidad ni programa a cumplir. Es esto lo que el espacio-tiempo público constituye: una diacronía sustantiva en la cual cosas importantes –como las "proezas de los griegos y los bárbaros" de las que habla Heródoto en su preámbulo– suceden por la acción de los hombres.

Voy a abordar ahora el problema de la autolimitación, que es, como sin duda recordarán, la segunda gran cuestión que habíamos planteado, luego de la referida a la definición de la democracia, el poder de la colectividad, la autonomía. Esa autonomía, ¿por qué se rige? ¿Tiene límites? Y si los tiene, ¿cuáles son? Cuestión absolutamente central, por supuesto, y que nos acompaña y nos acompañará siempre, puesto que, como es obvio, no se trata de un problema a resolver; pero una cuestión que, en verdad, sólo puede surgir en una sociedad ya autónoma o donde, al menos, asoma la autonomía, como en las ciudades griegas y las sociedades europeas modernas. En una sociedad heterónoma, la cuestión de la autolimitación no es pertinente: se debe hacer lo que los ancestros han dicho que debe hacerse, lo que los dioses o Dios han decretado, lo que dicta la naturaleza, lo que la razón permite deducir, lo que imponen las leyes de la historia... Cualquiera sea la forma de la heteronomía, desde los salvajes hasta los presuntos marxistas pasando por la ilusión de una fundación racional en su contenido de las leyes de la sociedad, en todos estos casos la cuestión de la autolimitación no puede surgir. Los debates se limitan únicamente a la interpretación de la palabra divina o tradicional: ¿es conforme al espíritu del Decálogo, del Evangelio o del Corán lapidar a los adúlteros en la plaza pública? ¿Cuántos centímetros hay que cortar las manos de los ladrones? ¿El 3% de interés es compatible con la enseñanza de la Iglesia o del Corán, o puede

llegarse hasta el 5%? En suma, cuestiones técnicas de interpretación, pero ninguna cuestión sustancial, porque hay una norma de la norma, un patrón de la ley, un criterio extrasocial dado de una vez por todas que nos dice lo que es verdaderamente justo o injusto, propio o impropio. El mismo Rousseau trata de consolidar la institución de la democracia con lo que llama "religión civil", a la que consagra el último capítulo de *El contrato social*. Allí intenta definir una serie de máximas sustantivas que, sin implicar creencia en una religión específica, proporcionen a los ciudadanos una suerte de patrón al cual referir el contenido de la legislación y la vida sociales. Pero desde el momento en que la colectividad política rechaza o pone a distancia esa norma religiosa, surge la cuestión de la autolimitación. En nuestras sociedades modernas, la religión es en gran medida un asunto privado. Y en las ciudades griegas antiguas, a la vez que era un asunto cívico y civil –pero los sacerdotes no eran más que simples funcionarios de la ciudad–, jamás brindó orientación alguna, positiva o negativa, para la elaboración de las leyes. La actividad legislativa no pertenece a la esfera de la religión, y el oráculo de Delfos, aun cuando se pueda recurrir a él por razones políticas, dará respuestas enigmáticas sobre el lugar donde fundar una ciudad, la zarpada de naves o el nombre de tal o cual legislador, pero no se inmiscuirá nunca en el contenido sustantivo de las leyes.[13]

Segundo supuesto previo de la cuestión de la autolimitación: el reconocimiento explícito de que no hay ni puede haber ciencia política, en el sentido cargado del término "política". No existe ningún discurso riguroso que, a partir de supuestos previos que se impongan a todos, lleve a una decisión indiscutible sobre la buena ley. Esta imposibilidad de una *episteme* política corresponde a la concepción griega antigua, tal como la expresó la prác-

[13] <Sobre este punto, véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 67, 68 y nota complementaria (6) de la p. 370.>

tica de la democracia y como la reconoció en buena medida Aristóteles, gran filósofo del siglo v a. C. que vivió en el siglo IV a. C., mientras que Platón creía –fuente de innumerables desdichas– en la posibilidad de establecer una ciencia política sobre la base de un discurso riguroso y, a posteriori, de una ontología. Si no hay norma de la norma exterior a la sociedad, esta última es por tanto, en sí misma, la fuente de la ley. Pero ¿por qué aquella norma y no ésta? Esto es tanto como decir que la sociedad no puede evitar plantearse la cuestión de la justicia: en una democracia, el pueblo puede hacer todo pero no debe hacer todo. ¿Qué es lo que no debe hacer? No hay respuesta dada de antemano. La democracia, o la sociedad autónoma, es un régimen expuesto a los mayores riesgos teóricos, que puede engañarse y, a veces, engañarse mortalmente. La caída de Atenas es a un tiempo el resultado y la causa del fracaso de la democracia, cuando la *hybris* se apodera del *demos* y el pueblo ateniense ya no sabe limitarse. Puesto que la *hybris* no es la transgresión de un límite fijado. Si mato a alguien, cometo un crimen y violo una ley que prohíbe matar. Pero la *hybris* es precisamente la falta de autolimitación. Es la transgresión de límites que jamás fueron definidos por nada y que en cierto sentido sólo se definirán a posteriori. Por lo demás, así ocurre en la tragedia: sólo la transgresión mostrará verdaderamente dónde estaba el límite. Y otro tanto en la realidad, en la que nuestro juicio, siempre muy mezquinamente oportunista, se ajusta a lo que ha sucedido: si la expedición de Sicilia, en 415 a. C., hubiera terminado con una victoria, quizás no la habríamos calificado de desmedida; sólo la juzgamos así a posteriori, luego de su fracaso, y racionalizamos diciendo que no podía sino fracasar y que transgredía los límites. Límites que, sin embargo, hasta entonces eran desconocidos.

De hecho, la cuestión de la autolimitación puede plantearse de dos maneras diferentes, que no hay que confundir. En primer lugar, y a esto hice alusión hasta aquí: ¿puede haber un criterio intrínseco del valor de una ley? Puesto que es menester que sea intrínseco. Cuando se hace una ley, no sirve de nada decir: ya veremos en qué puede resultar... Ni invocar las experiencias precedentes: si la historia puede impartirnos una lección, es justamente que no hay lección. Y sobre todo que las decisiones políticas importantes siempre deben tomarse en el acto, en el *kairós*. Esta palabra griega se opone a *khronos*, el tiempo, y los escritos hipocráticos definieron ambas de manera admirable: *khronos* es aquello en lo que hay *kairós*, y *kairós* es aquello en lo que no hay mucho tiempo, *khronos;* es la ocasión de actuar, el momento oportuno en que debe sobrevenir una decisión, precisamente una *krisis*. Segunda manera de plantear la cuestión de la autolimitación: ¿puede haber una garantía efectiva, real, de que los límites que se impuso el cuerpo instituyente no serán violados? Conocen mi respuesta a ambas cuestiones: si vamos al fondo de las cosas y llegamos a la roca luego de haber quitado todo el desecho y el humus, no, no hay criterio intrínseco, no hay garantía última. Y eso es evidente. Lo extraño es que, en los tiempos modernos, la ilusión, la pretensión de que la idea de constitución diera una respuesta positiva a esas dos cuestiones, haya enturbiado la evidencia. Pero ¿qué es una constitución? Un texto que dice: no pueden cambiarme, aunque agregue: pueden cambiarme conforme a modalidades que yo mismo dispongo, pero que, por su parte, no son revisables. Todo esto se muerde la cola en una increíble medida, y al mismo tiempo es absolutamente irrealista. ¿Por qué irrealista? Lo que procuran decir todas las constituciones modernas es que algunas cláusulas fundamentales no son revisables, a saber, las que garantizan los derechos del hombre y las que organizan el funcionamiento de los poderes públicos –forma del gobierno, elaboración y votación de las leyes–, aunque el resto lo sea de acuerdo con los procedimientos establecidos por el texto. Esto puede tener, sin duda, un valor educativo, al convencer a los ciudadanos de la extrema importancia de ciertas disposiciones "fundamentales" en comparación con otras. Y desempeñar también un papel de parapeto, en cuanto los procedimientos de revisión constitucional, siempre más complicados y pesados que el proceso legislativo habitual, implican más discusión, atención, solemnidad. Para revisar la Constitución de Estados Unidos es preciso ante todo el voto de dos tercios de los

miembros de ambas cámaras o de dos tercios de los Estados, y a continuación un complejo procedimiento. Es impensable la sanción precipitada de enmiendas. Lo mismo ocurre en Suiza. Pero en un país que muchos califican de cuna de las democracias modernas, que fue un país imperialista y en algún sentido sigue siéndolo, y que es con todo el país donde uno se siente más libre en el mundo, Gran Bretaña, por darle un nombre, jamás hubo una verdadera Constitución. En él todo está en la órbita de la ley, y hay un dicho según el cual el Parlamento puede hacer de todo salvo convertir a un hombre en mujer. Mañana, en consecuencia, puede decidir suprimir la monarquía y ningún obstáculo "constitucional" se opondrá a ello. A pesar de lo cual es el país donde los derechos del hombre han sufrido menos atentados. Hubo, es cierto, algunos textos fundamentales, como la Carta Magna que se remonta a 1215, pero lo esencial se basa en el derecho consuetudinario. En contraste, el preámbulo de la Constitución norteamericana de 1787 proclama su intención de "asegurar los beneficios de la libertad" al pueblo de Estados Unidos, lo cual no impidió que la esclavitud continuara durante ochenta años en los Estados del Sur. No hay constitución en Gran Bretaña y los ingleses jamás proclamaron que todos los hombres son libres, pero lo pusieron en práctica. Y su régimen es sin duda, junto tal vez con Holanda y los países escandinavos, el que tiene menos riesgos de descarrilamiento institucional. En Francia, en abril de 1961, cabría haber imaginado que los generales de Argel tomaban el poder; en Alemania, en Italia, sabemos lo que ocurrió... En mi Grecia natal había una muy bella Constitución, votada en 1927, que pertenecía a la generación de constituciones europeas extremadamente democráticas originadas en Versalles, como la de Checoslovaquia o la de Austria. Y terminaba con un espléndido artículo 114, que aprendíamos de memoria en la escuela secundaria: "La protección de la Constitución queda en manos del patriotismo de los helenos". ¿Dónde estaba ese patriotismo en 1933, durante el primer golpe de Estado militar? ¿En 1935, durante el segundo? ¿Y en 1936, con la dictadura de Metaxas? Quiero decir con ello que un

pedazo de papel bien puede tener un valor proclamatorio, servir vagamente de salvaguardia, pero no asegurará jamás su propia validez. De hecho, toda institución o constitución se apoya en fuerzas presentes en la sociedad, lo cual significa que otras fuerzas pueden invalidarla. La cuestión de la garantía efectiva de las instituciones concierne pues al conjunto de la sociedad: es necesario que las prácticas de autogobierno y de libertad tengan profundo arraigo en ella, y que la educación de los ciudadanos corresponda a este fin.

Les decía entonces que en los tiempos modernos se trata de ligar o de confundir las dos cuestiones, la de las garantías efectivas y la de los criterios intrínsecos. Lo cual no conduce a nada. Veámoslo en otro ámbito –que, por otra parte, los filósofos políticos o de lo político ignoran las más de las veces, en los dos sentidos del verbo ignorar–, el del derecho internacional público. En este ámbito, la práctica constante se rige por una máxima brutalmente pragmática: todo cambio de régimen victorioso crea derecho. Si mañana se instalara en Alemania un nuevo régimen hitleriano –o su equivalente en Francia u otros lugares, no es una exclusividad alemana–, sería reconocido casi de inmediato por la mayoría de los países. Se escucharían apenas algunas protestas de principio durante dos o tres semanas, tras lo cual todos los actos de ese nuevo régimen se considerarían legítimos y legales. Salvo muy contados países, entre ellos Estados Unidos, que reconocen gobiernos y no sólo Estados, razón por la cual demoraron durante tanto tiempo su reconocimiento de Rusia y China. Qué importa que un golpe lleve al poder a coroneles griegos, una junta argentina, etc., que según los términos mismos de la constitución deberían ser fusilados por alta traición; si se mantienen aunque sea un poco, los otros gobiernos van a reconocerlos y terminarán por firmar con ellos tratados internacionales. Además, si esos gobiernos son derrocados, los nuevos regímenes conservarán casi todas las disposiciones legales y administrativas establecidas por ellos, salvo, por supuesto, las modificaciones constitucionales, de haberlas habido. No se trata de una perversidad particular de los nue-

vos gobiernos, sino que responde más banalmente a las necesidades de administración de un país moderno: 100 páginas de leyes y reglamentos cotidianos en el *Boletín oficial*, más de 30 mil en un año, acerca de la derivación de agua para tal o cual pequeña comuna, la designación de Fulano de Tal para este o aquel cargo, las asignaciones nocturnas otorgadas a las enfermeras..., todo eso no puede borrarse de un plumazo. El poder es también la administración, y todas esas disposiciones de un gobierno que en un principio es anticonstitucional quedan de tal modo relegitimadas. Sin perjuicio de que más adelante se las abandone poco a poco.

En resumen: la doble cuestión de un criterio intrínseco de la legitimidad de las leyes y de una garantía efectiva de la legitimidad del poder no puede solucionarse de una vez y para siempre, y por medio de textos constitucionales. Sólo la actividad viva de la colectividad política puede responderla. La apuesta no es sencilla, y volveremos más precisamente a ella cuando mencionemos la manera como los atenienses intentaron vivir con estas dos cuestiones. Pero creer, como los modernos, que la distinción en un texto constitucional entre lo que es fundamental y no revisable y lo que es secundario y revisable basta para resolver la cuestión es una enorme ilusión y un verdadero embuste.

Preguntas

<Acerca de Tocqueville, Arendt y la práctica de la democracia directa.>

Me temo que esté mezclando las cosas. Tocqueville, de quien no hablaremos este año, es más complejo de lo que usted dice. Si bien para él hay oposición entre libertad e igualdad, su principal inquietud con respecto a lo que ve en Estados Unidos no es tanto el individualismo en el sentido de la retirada como, en primer lugar, todo lo que llama tiranía de la mayoría, y que más adelante se ha denominado conformismo, etc. Tocqueville se pregunta si, en ese régimen de igualación en la mediocridad, pueden aparecer y tener una ratificación social virtudes y talentos excepcionales.[14] El argumento de Hannah Arendt acerca del naturalismo, que ella juzga incompatible con la democracia directa, es, convendrá usted, de otra naturaleza. En particular, lo que no veo, y me gustaría que usted lo explicitara, es por qué a partir del momento en que la libertad y la igualdad se conciben como naturales –no disputemos por el calificativo de "naturales", digamos universales, para todo el mundo–, cualquier régimen de democracia directa resulta imposible. Confieso que no advierto la relación. Tome a los colonos de Nueva Inglaterra o a los habitantes de un cantón suizo: todos ellos se reconocen como libres e iguales y practican una especie de democracia directa.

No son Estados modernos...

Pero eso no tiene nada que ver con la naturalidad de la libertad. Ésa es otra discusión. Usted me dice en principio que A –la libertad y la igualdad naturales– implica B, la imposibilidad de la democracia directa, y yo le pido que me lo demuestre, porque no estoy de acuerdo. Pero usted me responde que B está implicado por C, el tamaño de los Estados modernos. Y ésa es una historia muy distinta, otro argumento, que además me parece tan discutible como su primera afirmación. En todo caso, los tiempos modernos nos ofrecen suficientes ejemplos de autogobierno de colectividades –las colonias de Nueva Inglaterra durante la Revolución Norteamericana, Suiza en general, el movimiento obrero, la Comuna de París, los sóviets– para considerar falsa en los hechos su supuesta incompatibilidad entre la idea de libertad e igualdad naturales para todos y la de democracia directa. Por lo demás, ni siquiera puede decirse que, en el rechazo moderno de la democracia

[14] <Véase en particular el último capítulo del segundo volumen (1840) de *De la démocratie en Amérique* [trad. esp.: *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1980] y el prefacio de *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) [trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza, 1980].>

directa, la dimensión de las comunidades haya sido el argumento central; en realidad, siempre se hizo de ella un postulado, esto es, una racionalización y una huida a la vez: hay tantos millones de ciudadanos, en consecuencia, la democracia directa queda descartada. No se trata entonces de buscar formas institucionales que articulen democracia directa y unidad del gobierno. Ninguna de las iniciativas políticas de los tiempos modernos tomó esa dirección, ya fuera en el momento de la explosión revolucionaria francesa o en lo ocurrido en Estados Unidos antes de la constitución federal, con el surgimiento de tendencias confederales. Dejando de lado las determinaciones que podríamos calificar de marxistas, que contienen una enorme parte de verdad pero no agotan la cuestión –en las sociedades modernas, el poder económico es ipso facto un poder político, y debido a ello cualquier discusión sobre las razones por las cuales esas sociedades tuvieron o no un régimen de democracia directa es ridícula–, creo que lo esencial de la explicación reside en dos elementos. En primer lugar, el imaginario de la racionalidad, cuyo desarrollo histórico describió con claridad Hannah Arendt, y para el cual hay expertos de la cosa política en quienes el pueblo delega su poder. Y que conduce, como les indiqué la vez pasada, a esta contradicción trivial, inmediata de los sedicentes sistemas democráticos modernos: cada cinco años se pide a ese pueblo que no puede juzgar nada (y al que, por otra parte, se despoja de todo medio de juzgar) que decida cuáles son los mejores expertos de la cosa pública. A continuación, del otro elemento del imaginario político moderno, claramente enunciado por Benjamin Constant, les he hablado hace algunas semanas,[15] pero la teoría política contemporánea no deja de ocultarlo: "Todo lo que pedimos al Estado es la garantía de nuestros disfrutes". Para relacionarlo con la idea de libertad e igualdad naturales, habría que retomar aquí toda la filosofía política inglesa, sobre todo a partir de Locke, así como la economía política, y las repercusiones

[15] <Véase *supra*, pp. 40 y ss.>

de ambas en el continente, la idea de sociedad civil, etc. Lo esencial de la vida del hombre es entonces lo que llamaríamos vida privada; y la existencia social sería como el inevitable precio a pagar por ella, una prestación personal o una maldición. Concepción de la que aún encontramos ecos en el París posterior a 1945: "El infierno son los otros", decía Sartre; hay algo así como una "maldición de la existencia plural", repetía Merleau-Ponty. Pese al respeto debido a éste, la frase es absurda. Es como si hubiera escrito que hay una maldición de la existencia corporal. Pero no hay existencia humana que no sea corporal, así como no hay existencia humana que no sea social, plural. No se trata de una maldición ni de una bendición. En este punto, a decir verdad, el pensamiento se torna "aerostático", más liviano que el aire, y flota bien lejos de nosotros. En ese imaginario de la libertad y la igualdad, soy dueño de mí mismo y, por lo tanto, propietario de derechos anteriores a toda institución. ¿Qué quiere decir esto? Que sólo me importa la esfera natural de mis derechos personales, y punto. Y eso es la sociedad civil en el sentido de la sociedad privativa.

XIX. SEMINARIO DEL 4 DE MAYO DE 1983

ANTES DE RETOMAR la discusión de todos los temas ya abordados este año, me gustaría completar lo que les dije la vez pasada sobre el problema de la autolimitación de una colectividad democrática. Era, como recordarán, el segundo de los tres temas que debíamos tratar. El primero se refería a la definición de una colectividad de ese tipo, y hablamos del nacimiento del cuerpo político soberano, de la participación de los ciudadanos, de la creación de un espacio-tiempo público y de lo que constituye la unidad de esa comunidad. La semana que viene nos ocuparemos del tercer punto: cuál es el objeto o el objetivo de esa autoinstitución. En cuanto a los límites que ésta debe imponerse, ya que por definición no puede apelar a ninguna norma o regla extrasocial, la semana pasada les recordé la práctica moderna del texto constitucional, que pretende resolver el problema mediante la distinción entre los elementos institucionales fundamentales no revisables y los elementos secundarios y revisables. Creo haberles mostrado hasta qué punto es ilusoria esa tentativa de limitar el poder instituyente, aunque sólo sea en contraste con el ejemplo del Reino Unido, que prescinde muy bien de constitución escrita y es a la vez uno de los países más democráticos que existen. Sólo querría agregar que, en todas esas iniciativas para dotarse de una ley por encima de las demás, como supuesta garantía de las disposiciones fundamentales de las instituciones –por ejemplo, la forma del régimen o los derechos políticos–, encontramos un concentrado de todo el espíritu de los tiempos modernos, a la vez como espíritu juridicista y racionalista en el mal sentido del término y como esquema jerárquico. Tenemos aquí una pirámide de disposiciones legales: leyes, decretos para aplicarlas y una constitución para determinar los procedimientos y los dominios legislativos; a lo cual hay que aña-

dir cuerpos específicos de especialistas a quienes se atribuye el control de la constitucionalidad de las leyes: la Corte Suprema en Estados Unidos, el Consejo Constitucional en Francia o la Corte de Casación cuando no hay un órgano específico.

Los antiguos griegos afrontaban en la realidad la cuestión de la autolimitación de una manera mucho más fecunda y profunda. En principio, no conocían ni ponían en juego esas distinciones jerárquicas formales entre los textos que votaban. Si los atenienses diferenciaban entre los *nomoi* y los *psephísmata*, las leyes generales de un lado, las decisiones particulares de otro, hay que precisar que esta distinción en cuanto al contenido era en los hechos bastante relativa y de carácter esencialmente procedimental, y en todo caso cayó en desuso en el siglo IV a. C., según lo confirma un pasaje bien conocido de la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles, donde éste dice que, en lo sucesivo, el *demos* es el amo de todo y todo lo decide a través de sus *psephísmata*, y agrega que esto es bueno porque es mucho más fácil corromper a una pequeña cantidad de ciudadanos que a un gran número.[1] En especial, habían perfeccionado instituciones de un espíritu muy diferente, y me gustaría mencionar aquí dos de las más notables. Advertirán que su principio es el control del pueblo por sí mismo. La primera, cuya importancia señala Finley, entre otros, en un excelente libro del que ya les he hablado, *Vieja y nueva democracia*, se llama *graphé paranomon*, es decir, la acusación de ilegalidad,[(1)] nombre bastante extraño, como veremos de inmediato. Voy a tratar de darles una idea. Imaginen que son ciudadanos atenienses y que, como tienen derecho a hacerlo, realizan en debida forma una propuesta de ley en la *Ekklesía*, la asamblea del pueblo. Tras un debate, la propuesta se aprueba por votación y se convierte por tanto en *nomos*. Al día siguiente o poco después, en plazos sobre los cuales no se sabe demasiado, otro ciudadano los hace comparecer ante el tribunal bajo la acusación de haber propuesto y hecho adoptar por el pueblo una ley *ilegal*. Puesto que allí está el carácter extraño de la *graphé paranomon:* se acusa al *nomos* de ser *paránomos*, a la ley de ser ilegal. Se reúne entonces un tribunal que no está compuesto de magistrados profesionales sino de una gran cantidad de ciudadanos: 501 como mínimo, a veces 1.001 y hasta 1.501 en casos aislados. Quien los juzga es, pues, el pueblo ateniense bajo otra forma. Aristóteles, siempre en la *Constitución de los atenienses*,[2] describe con minucia los mecanismos extremadamente elaborados mediante los cuales se efectuaba el sorteo de los miembros de ese tribunal, a fin de evitar cualquier trampa. En consecuencia, tenemos un muestreo muy considerable de ese mismo pueblo que ha votado la ley "de ustedes", y que constituye así algo parecido a una corte de apelaciones del pueblo contra el pueblo. El tribunal delibera, y si los condena, la ley, a pesar de haber sido votada por la *Ekklesía*, es anulada ipso facto. Es necesario, por consiguiente, pensarlo dos veces antes de proponer un texto que no busque más que favorecer entusiasmos pasajeros o sólo se apoye en una mayoría muy débil, porque, además de la anulación de la ley, se corre el riesgo de sufrir una gravosa multa e incluso, en casos extremos, la pena de muerte. Todo esto sucede, claro está, una vez que se calman las pasiones. Bien puede imaginarse que la asamblea, en un acceso de furor como los hubo durante la Guerra del Peloponeso, vote cualquier cosa y que luego, con el paso del tiempo, tome un poco de perspectiva y vuelva a debatir contradictoriamente un texto dudoso para terminar por derogarlo.

Otra institución que permite el autocontrol popular, la acusación por engaño al pueblo o "apate tou demou", menos conocida, es también una acción legal. Se aplicará si, para incitar al *demos* a votar una medida, se presentan informaciones falaces: los responsables deben comparecer entonces ante los tribunales. Éstos son igualmente competentes cuando se invoca otra cláusula, llamada

[1] <Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XLI, 2; véase *Política*, 1286a 8.>

[2] <Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, LXIII y ss.>

"nomon me epitédeion theinai",(2) que con toda seguridad significa dos cosas: que la ley no se ajusta al caso que debe tratarse y que no es buena. Hay pues un control de calidad de la ley, y los encargados de ejercerlo son los tribunales; sus decisiones sucesivas generan jurisprudencia o, mejor –ya que la jurisprudencia es un fenómeno jurídico que sólo existe propiamente hablando donde hay jueces permanentes, como en Roma o, más adelante, en Inglaterra–, modelan y llegado el caso, reforman la opinión general sobre el carácter justificado o no de las leyes.

Pero la institución más importante, sobre la cual voy a decir algunas palabras antes de dar lugar a la discusión, es la tragedia. Creo haberles señalado ya que, a pesar de lo que se oye por todos lados, no hay tragedia griega sino una tragedia ateniense o ática,[3] y no es una casualidad que así sea. Es cierto que, según algunos testimonios, habría habido en Sición, ciudad del Peloponeso cerca de Corinto, coros trágicos antes de la institución de la tragedia en el Ática; pero los coros son un fenómeno muy difundido en las ciudades griegas, y una parte muy importante de la producción poética, presente por doquier en Grecia, se apoya en ellos para su "representación". La tragedia es otra cosa. Las primeras tragedias se escribieron en Atenas alrededor de 500 a. C., y luego el género se difunde y a partir de mediados del siglo IV a. C., se representan piezas fuera del Ática y en el resto de Grecia. Entre esas dos fechas tenemos un siglo y medio de gran creación, y esto sucede en el Ática. Volveremos al tema; si hoy hablo de él, es para relacionar la tragedia con las cuestiones de la autolimitación y la creación.

Tenemos aquí un caso ejemplar. Los atenienses heredan, de Sición u otro lugar, un coro que canta, baila y recita, pero que no es un coro de tragedia. A partir de un pequeño ingrediente se asiste a la creación de un *eidos,* en el sentido pleno del término. Pues la tragedia es un ente que existe tanto y más que una galaxia;

[3] Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1),* p. 45 y nota complementaria (2).>

es una unidad de forma y materia, una organización portadora de significaciones. Ahora bien, una creación es algo localizado, cuya aparición, cuyo surgimiento puede fecharse. ¿Y surge a partir de qué? En cierto sentido, a partir de nada. No basta con que en Sición se haya reemplazado al rapsoda por un grupo de recitadores. Les recuerdo que en esta época, entre los griegos, no hay "recitación" pura: la poesía siempre se canta y también, en muchos casos, se baila. Podemos figurárnoslo, si les parece, como un *ballet* con canto. La tragedia es un objeto sumamente rico, complejo, una creación con diversos estratos. ¿Qué es lo que nos permite hablar de ella? Ante todo, textos. Del centenar de piezas compuestas por cada uno de los tres grandes trágicos, tenemos la suerte, por decirlo de algún modo, de no haber conservado más que 7 de Esquilo, 7 de Sófocles y unas 15 de Eurípides. Esta lista se remonta a un "canon" ya fijado en la Antigüedad, que constituye autoridad en cuanto a las piezas consideradas como las más bellas o significativas. Pero ya con esta treintena de tragedias es poco menos que imposible explorar verdaderamente qué significa todo esto. En cierto sentido podemos, pues, felicitarnos de no haber conservado las 300... Mi amigo el filólogo Olof Gigon dice a veces que sólo teme una cosa: que las excavaciones en curso en Herculano saquen a la luz otras 15 tragedias de Eurípides, lo que sería una catástrofe para los miembros de la profesión.

Comoquiera que sea, ese corpus nos revela una cantidad extraordinaria de cosas. Si bien no se trata de reducir la tragedia a una función política, cualquiera sea la amplitud que se dé al término "política", es indiscutible que también hay en ella una dimensión política, aun cuando no haya que buscarla de manera prioritaria, como suele hacerse, en las posiciones tomadas en esa materia por los poetas, lo cual equivale a transformar las tragedias en obras de tesis.(3) Tampoco basta con invocar, cosa muy justa, por otra parte, la *Orestía* de Esquilo como una celebración del paso de la venganza privada a la justicia pública.(4) La verdadera dimensión política de la tragedia debe buscarse ante todo en sus fundamentos ontológicos, y en segundo lugar, en el papel que

ella desempeña en las instituciones de autolimitación de la democracia. Por lo demás, estos dos aspectos están íntimamente ligados, si no son las dos caras de una misma realidad. Los cimientos ontológicos son los que les mencionaba al comienzo de este año con referencia a la aprehensión imaginaria griega del mundo.[4] La tragedia afirma constantemente, no de manera discursiva y razonadora sino por la presentación de la cosa, y deja ver a todos que el ser es el caos. Como su campo es sin duda el de las acciones humanas y no el de la cosmología o la "fisiología", el caos se presentifica aquí a través de la ausencia flagrante de toda correspondencia positiva entre las intenciones y las acciones humanas, por un lado, y su resultado, por otro. Una y otra vez, la tragedia nos muestra un proyecto de acción: en *Los persas*, Jerjes lanza una expedición para conquistar Grecia; en la *Orestía*, Clitemnestra y Egisto se unen para asesinar a Agamenón, y luego Orestes se pone en marcha para matar a su madre y vengar así a su padre; en *Los siete contra Tebas* (y *Las fenicias*), Polinices se lanza contra Tebas para recuperar el trono; en *Antígona*, Creonte pretende consolidar el orden de la ciudad prohibiendo el entierro de Polinices conforme al rito… Ese proyecto de acción puede aparecer, desde luego, como una proyección de los deseos o las pasiones de un individuo, pero también puede tratarse de devolver orden al mundo, como sucede con Creonte en *Antígona* y con Edipo en *Edipo rey* (al eliminar la peste que se ha abatido sobre la ciudad). Hay pues un proyecto portador de orden, que, a partir de determinado momento, va a transformarse, y en eso radica la grandeza de la pieza. Sólo a partir de la mitad de *Edipo rey*, e incluso después, el proyecto del héroe se transforma en deseo perdido de saber que se refiere a sí mismo y su identidad, porque la bruma que cubría su pasado comienza entonces a disiparse. Y, por tanto, ese proyecto de acción fracasa, pero no en el sentido banal: puesto que la tragedia no muestra que las intenciones y los poderes del

[4] <Sobre lo que sigue, véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, p. 45 y sobre todo pp. 127-143.>

ser humano son inconmensurables con el orden de las cosas y están condenados debido a ello al fracaso; no muestra simplemente que no somos dueños de las consecuencias de nuestros actos. Lo que muestra, sobre todo, es que no somos dueños de la *significación* de nuestros actos. Está claro que ambos aspectos no pueden disociarse, porque no es posible reducir la significación de nuestros actos a las intenciones que los gobiernan, si es cierto que éstas forman parte de ellos (no examinaremos esto hoy). La tragedia muestra que no somos dueños del sentido de nuestros actos.

¿Cómo procede exactamente? Les recuerdo lo que dijimos al comienzo del año sobre el par *khaos/kosmos* y la relación de la *hybris* con el caos del mundo: en un sentido, el caos y la *hybris*, la transgresión de los límites, están en el propio ser humano. Y la tragedia, por supuesto, se las ve constantemente con la *hybris* bajo diferentes rostros. Creo haberles citado ya a Hannah Arendt[5] cuando dice, a muy justo título, que la imparcialidad viene al mundo con los griegos. Lo hice en nuestro examen de la *Ilíada* y los poemas homéricos; pero ocurre lo mismo con la tragedia. Tomen *Los persas* de Esquilo: no encontrarán en toda la pieza una sola palabra de odio o desprecio contra ellos,(5) que invadieron Grecia y en especial el Ática, la patria del poeta; esos persas a los que él mismo combatió en Maratón y Salamina, y que quemaron los templos de sus dioses… No sólo no se dice nada contra ellos, sino que el único personaje auténticamente humano de la obra es Atossa, la madre de Jerjes, una mujer majestuosa, sabia, venerable. Entonces, ¿cómo explica Esquilo la catástrofe? La atribuye a la *hybris* de Jerjes. No se trata de adjudicarla a una presunta "barbarie" de los persas. Ahora bien, la pieza se escribió y representó en Atenas en 472 a. C., es decir, siete años después de la batalla de Platea,(6) mientras la guerra proseguía en Asia Menor, en Chipre, en las costas de Fenicia…, y obtuvo el primer premio. Sesenta años después, en 415 a. C., Eurípides, en *Las troyanas*, exhibe la *hybris* de los griegos que, tras la

[5] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, p. 140.>

caída de Troya, se entregan a una orgía de crueldad y bestialidad: matan, violan sobre los altares de los dioses, arrojan a los niños desde lo alto de las murallas. Eurípides dice a los griegos, y en particular a los atenienses: esos monstruos son ustedes, somos nosotros. Y el impacto de la afirmación es mayor si se tiene en cuenta que la pieza se representa un año después de la masacre de los melios, una de las más grandes monstruosidades cometidas por los atenienses durante la Guerra del Peloponeso. Volveremos a ese episodio, contado por Tucídides en una exposición muy importante sobre el derecho y la fuerza.[6] En resumen, los habitantes de la isla de Melos, en el mar Egeo, se negaban a formar parte de la Confederación Ateniense; luego de una serie de discusiones, los atenienses les ponen sitio; los aventajan, masacran a todos los hombres adultos y reducen a la esclavitud a las mujeres y los niños. *Hybris* extraordinaria, que Eurípides pone en escena: Troya no es aquí otra cosa que un seudónimo transparente.(7)

Pero la tragedia más profunda desde el punto de vista de la dimensión política es acaso la *Antígona* de Sófocles. En esta discusión supondré que todos conocen la pieza. Ésta ha sido desde hace tiempo objeto de gran cantidad de interpretaciones, en particular entre los alemanes del gran período en torno de 1800, incluido Hegel, como es natural.(8) En esas interpretaciones hay un tema que reaparece en forma constante: la oposición entre la ley humana y la ley divina. A menudo existió la tentación de leer *Antígona* como un panfleto en favor de la segunda y contra la primera, o en todo caso, como una ilustración de su conflicto. Y sin duda el conflicto está en el texto e incluso surge una y otra vez. Antígona argumenta y dice a Creonte: sé que hay otra cosa además de tus leyes, hay leyes que vienen de Zeus y nos ordenan honrar a los muertos y sepultarlos decentemente; Creonte dice y repite que ninguna ciudad puede subsistir si no se observan sus leyes; que la ley que ha promulgado contra Polinices, traidor a su

[6] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, v, 84-116.>

patria, debe aplicarse, y quienquiera que pretenda respetar sus deberes para con su propia sangre debe a fortiori respetar sus obligaciones para con la ciudad. Éste es, para decirlo de algún modo, el discurso manifiesto. Y en efecto, la mayor parte del tiempo los lectores y los espectadores no pueden sino identificarse con Antígona la débil, la pura, la heroica, la desesperada, contra Creonte el obstinado, el arrogante, el autoritario, el sospechoso... El asunto parece claro.

Sin embargo, de esa manera se omitiría una vez más el nivel de significación más importante. No voy a darles hoy una justificación completa de la interpretación que propongo. Para eso habría que tomar el texto y trabajarlo; ya lo haremos, sin duda.[7] Señalemos que esta oposición entre derecho humano y derecho divino pasa por alto una cosa: enterrar a los muertos siempre fue, tanto entre los griegos como en cualquier otra parte, una ley tan humana como divina; y la defensa de la patria es para los griegos una ley no sólo humana, sino divina; Creonte, además, hace una referencia explícita a ello. Como deben saber, hay denominaciones sagradas para el territorio de la ciudad, especialmente en Atenas pero también en otros lugares: la costumbre comienza con Homero, que habla de "hierón ptolíethron" ("ciudad sagrada"),[8] y continúa hasta Píndaro[9] y aun después. En cuanto al coro, se advierte que a lo largo de la pieza oscila entre las dos posiciones, que siempre pone en el mismo plano sin privilegiar ninguna de ellas. Su famoso canto de los versos 332 a 375, al que volveremos en de-

[7] <Castoriadis volvió a este texto en el transcurso de tres seminarios de 1993 (los días 3, 10 y 17 de marzo). Se encontrará otro tratamiento en Cornelius Castoriadis, "Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle", en *Figures du pensable*, París, Seuil, 1999, pp. 13-34, en particular pp. 24 y ss. [trad. esp.: "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 13-33].

[8] <Homero, *Odisea*, I, 2.>

[9] <Véase, por ejemplo, la alocución a Olimpia al comienzo de la "Séptima olímpica" o a Siracusa al principio de la "Segunda pítica".>

talle, celebra la gloria del hombre y comienza por esta frase tan conocida como intraducible, algo así como: "Hay muchas cosas terribles, pero ninguna lo es tanto como el hombre". "Terrible" *(deinón)* no sólo en el sentido de "que da miedo", aunque también sea eso; la palabra griega designa a alguien que tiene capacidades extraordinarias y, llegado el caso, hasta pavorosas. Debo decirles que, en la práctica, la mayoría de los intérpretes de la antigua Grecia están ciegos a la significación filosófica de ese canto del coro, que, desde luego, no se expresa de manera discursiva sino poética: es en el fondo una teoría del hombre creador y de la historia como creación humana. La cosa está perfectamente clara, y hay que usar todas las anteojeras modernas para obstinarse en comentar *Antígona* a lo largo de páginas y páginas sin tenerlo en cuenta y decir, por ejemplo, que los griegos tenían una concepción cíclica de la historia. Ahora bien, lo que nos presenta el coro es al hombre inventor del lenguaje, las *tekhnai,* las leyes, constructor de ciudades, creador de instituciones. Sófocles, que no había leído *La institución imaginaria de la sociedad,* no utiliza estos términos, pero habla exactamente de eso. Y el canto del coro termina con el elogio del hombre capaz de "entretejer" las leyes de la ciudad y la justicia de los dioses: ésa es su conclusión, y ése es todo el problema.

Les recuerdo un poco más en detalle lo que dice el coro, esa instancia siempre muy importante desde el punto de vista de las significaciones de la tragedia. El hombre posee un saber extraordinario y artes *(tekhnai)* capaces de realizar cosas más allá de toda esperanza; se dirige ora al bien, ora al mal, y el más elevado de los hombres, el mejor para la ciudad *(hypsípolis),* es por tanto el que entreteje *(pareirei)* las leyes de la tierra, o de su tierra ("nomous khthoníous"), y la justicia de los dioses que lo liga por juramento ("theón énorkon dikan"). Otra toma de posición del coro, más adelante en la pieza: la escena de la disputa entre Creonte y su hijo Hemón (versos 626-765), punto de inflexión esencial de la tragedia que también ha sido demasiado ignorado. Adviertan que el propio Hemón no se alinea del todo con el derecho divino contra el derecho humano. El coro, al comentar los discursos opuestos

del hijo y el padre, declara (verso 725): "eu gar éiretai diplá", los dos discursos han sido bien dichos. Las razones contrarias se equilibran. Por otro lado, la idea de que Antígona es exclusivamente el portavoz de la ley divina queda desmentida, al menos en parte, por un extraño argumento que Sófocles tomó tal vez de Heródoto, quien se refiere a él a propósito de un episodio persa.[10] En efecto, al final de la obra (versos 908-915), Antígona explica que si hizo todo lo que hizo fue porque se trataba de su hermano, puesto que de haber sido su marido el muerto, habría podido casarse con otro, y de haber sido uno de sus hijos, podría tener otros; pero cuando padre y madre están muertos, ya no se puede tener más hermanos: Polinices es, en consecuencia, único e irreemplazable, y ella le debe todo. Este curioso argumento puede parecer sofístico; en todo caso, no tiene nada que ver con la ley divina. Ésta no dijo jamás que se debe enterrar a los hermanos irreemplazables pero no a los que pueden ser reemplazados cuando la madre está aún en edad de procrear; ni que la mujer puede dispensarse de enterrar al marido porque está en condiciones de tener otros a montones, y así sucesivamente. Se limita a decir que hay que enterrar a los muertos. Ahora bien, Antígona dice: yo debía enterrar a mi hermano, que era irreemplazable. Detrás de este argumento se perfila desde luego otra cosa, y creo que no es demasiada audacia conjeturarla. Como los personajes de la tragedia son sin duda alguna multidimensionales, no se los puede erigir en portavoces de principios abstractos. De hacerlo, no habría tragedia sino realismo socialista o una obra de tesis. ¿Qué es lo que se deja adivinar detrás de esa frase de Antígona? La pasión que siente por su hermano, claro está; llámenla incestuosa o no, como quieran. En todo caso, lo que se ve en esas palabras es un amor por Polinices que se

[10] <Heródoto, *Historia,* III, 119: tras detener a Intafernes y a toda su familia, Darío se apresta a darles muerte; la mujer de Intafernes va a implorar su piedad; Darío le otorga entonces la posibilidad de elegir a uno de sus parientes que ha de salvar la vida, y ella, en vez de escoger a su marido y sus hijos, se decide por su hermano.>

racionaliza demostrando que su objeto es irreemplazable. Del mismo modo, Creonte, cuando dice que no puede haber ciudad sin observancia de las leyes, no habla desde luego como filósofo político o profesor de derecho. Lo que sostiene está sobredeterminado por motivaciones pasionales muy claras en la pieza: el deseo de poder que lo embarga y que lo lleva a sospechar constantemente la venalidad de quienes lo contradicen. Tenemos allí la otra dimensión: las motivaciones psíquicas de los personajes: amor al hermano, amor al poder y todo el complejo psicológico que las acompaña, la arrogancia y la sospecha en Creonte, etc. Así, los principios abstractos, efectivamente presentes y debatidos, se instrumentan a través de las pasiones de los personajes; podríamos decir incluso lo inverso, a saber, que en ambos casos las pasiones se racionalizan como principios abstractos.

Está claro que, si Creonte fuera el único equivocado, ya no estaríamos en la tragedia sino en un universo de héroes positivos y negativos, vale decir, en la estupidez moderna. Creonte no está del todo desencaminado en la pieza, y el coro lo subraya constantemente. El gran viraje, desde el punto de vista de la dialéctica de la obra, es el discurso de Hemón (versos 683-723). Antes, en el comienzo de la escena, él intercede para que Creonte revoque la sentencia contra Antígona; su padre pronuncia entonces un largo discurso (versos 639-680) en defensa de la legalidad: sin leyes no hay ciudad. Pero les recuerdo, contra la interpretación "derecho divino/derecho humano", que en los griegos no existe en lo esencial adoración de los dioses al margen de la ciudad, y que las principales ceremonias religiosas son cívicas: es la ciudad la que adora a los dioses, y éstos no podrían existir sin ella, no en el sentido ontológico sino en lo que toca al culto, los sacrificios, etc. En respuesta a la exposición de Creonte, Hemón no procura en modo alguno refutarlo en su propio terreno. Y en ese punto, toda la tragedia cambia de color, de significación. Hemón dice a su padre (versos 683-684): la mente o el juicio *(phrenes)* es lo más importante que los dioses pueden dar a los hombres. Por mi parte, yo no podría ("out' an dynaimen") ni sabría ("met' epistaimen") afirmar que lo que has dicho no es justo. No podría: un hijo no le dice a su padre que está equivocado; no sabría: tu discurso no es refutable. Hemón apela entonces, para hacerlo cambiar de opinión, a un argumento de otra índole, que se repetirá y que es para mí, manifiestamente, la lección política de la obra. El argumento señala la necesidad de escuchar el punto de vista del otro y sostiene que nadie tiene jamás razón por sí solo ("phronéin monos", verso 707). Aun cuando uno tenga razón, el hecho de no escuchar sino su propia razón es ya estar equivocado. Es eso lo que expresa *Antígona*, y no la supremacía del derecho divino sobre el derecho humano. Creonte, por supuesto, se empecina y no da oídos a la advertencia.

Una vez más, y en vista de todo lo que se ha escrito estos últimos años en Francia, habrá gente lo bastante poco sutil para pretender que yo defiendo a Creonte y la tiranía, pero no importa. Si Creonte fuera un monstruo no habría tragedia sino gran guiñol. Su decisión es política, se apoya en razones extremadamente sólidas; lo que Sófocles dice a los atenienses es que razones políticas muy buenas pueden ser muy malas si *sólo* son políticas, en el sentido limitado del término. Para decirlo de otra manera: el ámbito que compete a la política es potencialmente universal, incluye, por ejemplo, la cuestión de si hay que enterrar o no a tal o cual muerto, matar o dejar vivir a este o aquel individuo; no olviden que toda comunidad se arroga el derecho de vida y muerte sobre sus miembros, aunque prohíba hacer uso de él, decisión de la que siempre puede rectificarse. Y precisamente a causa de esa universalidad, una decisión política, para ser justa, debe tomar en cuenta todos los factores, incluidos los no políticos. En segundo lugar, aun cuando uno crea, según su leal saber y entender, haber tomado una buena decisión, ésta puede revelarse mala y hasta catastrófica. Ninguna reflexión previa al acto garantiza en absoluto su significación, que incluye, como es evidente, sus consecuencias.

Dos cosas antes de terminar. En primer lugar, esa significación de la pieza vuelve a expresarse en las últimas frases del coro, al final (verso 1346 y siguientes), cuando éste dice que el *phronéin* (o sea, la capacidad de pensar con claridad y tener en cuenta lo

que no se sabe; los latinos traducen la palabra por *prudentia*, mala aproximación) viene, con mucho, antes de la felicidad; agrega que no hay que ser impío con los dioses y que a los grandes discursos de los orgullosos responden los grandes golpes de la suerte que les enseñan, pero sólo cuando se han vuelto viejos, el *phronéin*. La tragedia termina pues con una frase que condena la obstinación en tener razón por sí solo, "monos phronéin". Recuerden a Heráclito: "xynón estí pasi to phronéin".[11]

Encontramos un punto de apoyo adicional a mi interpretación en el final, tal como llegó hasta nosotros, de *Los siete contra Tebas*, de Esquilo. La pieza se estrenó hacia 470. <...> Más de sesenta años después, en oportunidad de una nueva representación, alguien (existe la certeza de que no se trata de Esquilo; además, la lengua misma es diferente) añadió un pasaje final. En ese momento, la *Antígona* de Sófocles ya se había representado con enorme éxito. Y el autor desconocido de la interpolación del final de *Los siete* probablemente quiso jugar con eso, porque su agregado deja prever, cerca del término de la pieza, una continuación que retomaría poco más o menos la acción de *Antígona*. Ese extenso pasaje termina con una parte coral, en la que el coro está dividido en dos mitades, cada una de las cuales canta por su cuenta. La primera (versos 1066-1071): siempre sostendré a quienes son solidarios con su *génea*, es decir, su sangre (como Antígona con su hermano), puesto que lo que la *polis* califica de justo varía con el tiempo, mientras que la ley de la sangre es perenne. La otra (versos 1072-1078): siempre sostendré a la *polis* y el *díkaion* (lo que es justo), tal como lo determina la *polis*. Tenemos aquí un testimonio nada desdeñable de la manera como los atenienses de fines del siglo v a. C. veían la cosa, cuando consideraban precisamente las dos causas contrarias sin pensar que había que inclinarse de manera radical por una o por otra. Resumo para terminar. Una de las significaciones de *Antígona* es el problema de la democracia, es decir, de la ac-

[11] <Heráclito, ed. de Diels-Kranz, 113. Véase el comentario de Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 259-262 y 274-276.>

ción política, aun cuando en la pieza el sujeto de la acción sea un rey.(9) La tragedia nos deja ver la incertidumbre que prevalece en ese terreno, la fragilidad y la inconclusión perpetuas de las razones y los motivos sobre los cuales podemos basar nuestras decisiones. E incluso esboza, como les dije, la idea de que esos motivos son forzosamente impuros. En el fondo, aquí tenemos una advertencia insistente contra la *hybris*, aun en los momentos en que ésta se disimula bajo motivaciones sublimes y pronuncia un discurso perfectamente razonable o racional. Para repetirlo una vez más: aun cuando uno cree actuar y decidir en virtud de las mejores razones del mundo, puede ser que esté tomando una decisión monstruosa, o cuyos resultados serán monstruosos. Eso es lo que dicen al *demos* ateniense de mediados del siglo v sus poetas.

Pregunta

Lo que he rescatado de estos últimos seminarios es un esfuerzo de especificación y rehabilitación de la política. Con respecto al primer punto, usted parece valorar la polis *griega como democracia; pero la política puede igualmente adoptar formas como la tiranía, la oligarquía, etc. ¿No habría que determinar ante todo si es cierto que política es igual a democracia? De suponer que admitamos eso, se plantea a continuación el problema de la universalidad de la política. ¿Hay esferas al margen de ella, que no competen a su ámbito? Habría entonces un exterior de la política, que le señalaría su lugar. En Aristóteles, la unidad de lo social sólo se hace en el nivel político; la actividad económica (o "crematística") queda excluida del orden de la ciudad; tal vez sería incluso una amenaza para su existencia, en el mismo concepto que la* hybris. *En lo que se refiere a la rehabilitación de la política: en nuestra sociedad, el "buen vivir" de Aristóteles parece reemplazado por una búsqueda indefinida de la riqueza; se plantea a la sazón la cuestión de la relación posible del Estado con esa carrera a la riqueza. Ahora bien, el Estado, la actividad política en general, aparecen como meros apéndices en el dispositivo moderno. ¿Uno de los aspectos de la cuestión de la autolimitación no consistirá en pensar esa relación entre*

las diferentes dimensiones de lo social? ¿Estamos condenados a una esquizofrenia en la que tengamos por un lado una política según Aristóteles, apuntada al buen vivir y propiciadora de la phrónesis, *y por otro el abandono a una actividad puramente productiva? De hecho, la amenaza que pesa sobre la política moderna es que, en última instancia, la actividad política ya no sea más que un pequeño sector en la división del trabajo... Me gustaría saber cuáles son sus reacciones a estas cuestiones.*

En lo que usted menciona hay sin lugar a dudas cuestiones importantes y complejas; como les decía la vez pasada, ya nos ocuparemos de ellas, porque se trata en verdad de problemas actuales. Pero no quiero escapar a la discusión, tanto más cuanto que esto va a permitirme precisar ciertos puntos y alimentar la interrogación, ya que consideraré cumplida una parte de mi tarea si logro que ustedes se hagan preguntas sobre los temas que tratamos aquí.

La palabra *política* está desde luego sumamente mancillada y hasta prostituida; se le atribuyen significaciones o bien demasiado particulares o bien demasiado universales. A mi entender, la única definición posible –y ya aparece en Grecia– es la de una actividad colectiva que procura pensarse a sí misma y se asigna como objeto, no esta o aquella disposición específica, sino la institución de la sociedad en cuanto tal. Al margen de eso, les he dicho, podemos tener intrigas cortesanas, clanes, revueltas, etc., pero no tenemos política en el sentido fuerte del término. En cuanto a saber si coincide con la democracia... Ciertamente, no. Sólo hay coincidencia en la medida en que la existencia de una actividad política así definida induce a preguntarse en qué debe consistir la institución de la sociedad: se sale entonces de la lisa y llana heteronomía donde la institución de la sociedad está dada, sea por revelación, por tradición e incluso por demostración científica... seudocientífica, claro está. En ese sentido, y sólo en ese sentido, podemos vincular estas dos nociones, política y democracia. Lo cierto es que, desde el momento en que se pone sobre la mesa la cuestión de la institución de la sociedad, se asiste a una especie de universalización potencial del objeto de la política. Con ello, ya no se puede aspirar a

preservar a priori tal o cual ámbito como intangible, apartado del dominio político. Hablo, como diría Kant, en el nivel puro. Por ejemplo, que el Estado –o la comunidad política– no tenga que legislar sobre la lengua es algo que debe argumentarse. Por mi parte, estoy dispuesto a pelear a muerte para que el Estado no legisle sobre ella; pero lo hago en función de un razonamiento que supone el campo político. ¿Por qué? Porque el lenguaje es uno de los ámbitos donde la naturaleza misma de las cosas indica que la autoinstitución de la sociedad se hace a través de un proceso continuo, de manera espontánea y no explícita. Ocurre otro tanto con la mayoría de las relaciones que llamamos privadas, para las cuales una legislación explícita no sería más que un absurdo. Ésta es una posición a priori; pero también la ratifica nuestra experiencia histórica, por ejemplo, la de los regímenes totalitarios, donde el poder estatal lo reglamenta todo. Les recuerdo que la mejor obra teórica sobre el totalitarismo sigue siendo *1984* de Orwell, en la que una suerte de circuito de televisión se extiende hasta llegar a los baños de los apartamentos privados, porque el imperativo es vigilarlo todo. Ahora bien, desde el momento en que existe una realidad semejante, y se la combate, vuelve a plantearse el problema de la universalidad de la política en el plano de los hechos, puesto que no podemos conformarnos con argumentar a priori contra el totalitarismo invocando, por ejemplo, leyes divinas... Toda vez que, para retomar el ejemplo de Orwell, y sin entregarnos a un discurso facilista y pronto a caer en lo grotesco sobre el presunto carácter totalitario de las "democracias" occidentales, el ciudadano occidental moderno encenderá voluntariamente la radio cuando va al baño; radio y televisión están por doquier también aquí, pese a lo cual el pensamiento de los individuos se forma en medida considerable por obra de la "sociedad". En consecuencia, aun cuando pretendiéramos sustraer tal o cual esfera a la política, necesitaríamos argumentarlo en un nivel político (o metapolítico, poco importa la palabra); no hay una división natural. El cuestionamiento de lo instituido, y los hechos mismos, nos han llevado a este punto. Frente a un Estado que diga: usted no se casará antes

de los 30 años; tiene derecho a un hijo y a uno solo (como sucede hoy en día en un Estado que gobierna a mil millones de individuos); sólo puede abortar en tal o cual caso; no tiene derecho a ser taoísta, budista o cristiano, o lo tiene únicamente si sus obispos hablan como lo quiere el gobierno, las respuestas del liberalismo clásico resultan un poco insuficientes. Bien puede ser que existan esferas naturalmente intangibles; desde un punto de vista social, son más que tangibles, están un tanto descalabradas... Es preciso, pues, razonar y reflexionar caso por caso.

En este punto comienza toda una discusión de fondo sobre lo que puede ser o no objeto de una institución explícita, con el problema de los límites. Así, en *Antígona*, Creonte toma una decisión relacionada con una esfera que no debería estar en la órbita de su poder. Pero el problema de los límites se refiere asimismo a la propia actividad política. Voy a tratar de ilustrarlo. Como les decía algunas semanas atrás, la filosofía liberal de la gran época, del siglo XVII a comienzos del siglo XIX, y también la posterior, además, sostiene la tesis fundamental de que en las sociedades modernas lo más importante para el individuo son sus intereses en cuanto individuo privado. Todo lo que pedimos al Estado, dice Benjamin Constant, es "la garantía de nuestros disfrutes"; como es evidente, esto supone que el garante no se inmiscuya en lo que hacemos. De allí la necesidad de limitar un poder percibido como mal necesario y fenómeno residual. Para Constant, y cito de memoria: "Los ciudadanos antiguos se complacían en participar en los asuntos comunes, los ciudadanos modernos se complacen en la esfera privada".[12] Diagnóstico perspicaz de un estado de cosas que no ha hecho sino desarrollarse hasta alcanzar proporciones increíbles. Al constatar esta situación, Constant, que distaba de ser un pensador insignificante, escogió un mal menor, a saber, un gobierno representativo que limitara las atribuciones del Estado. Por lo demás, esta representación misma es muy limitada porque se basa en un

[12] <Véanse las citas exactas de Benjamin Constant, *supra*, pp. 40 y 41.>

sufragio censatario, práctica muy difundida en la Europa de la época. El sufragio universal es una conquista bastante reciente, no lo olviden. Constant propone otra tesis, que está presente en toda esa corriente del pensamiento liberal: es absurdo y falso creer que las leyes crean algo, no hacen sino tomar nota de una situación de hecho. A ello se agrega con mucha frecuencia, en los liberales, un corolario según el cual las leyes que pretendan crear algo serán a la vez malas e ineficaces. En consecuencia, una ley sólo sería buena y aplicable si constata una evolución ya en curso en la sociedad. A decir verdad, resulta bastante complicado hacer un análisis correcto de las implicaciones de estas ideas. La propia Europa es una realidad de extrema complejidad, y por eso todas las genealogías de las ideas son, en este caso, generalmente falsas. Cuando Constant, por ejemplo, invoca los derechos naturales del individuo, se opone de manera frontal a una dimensión esencial de toda la tradición iusnaturalista que pretende deducir racionalmente un sistema de leyes a partir de las leyes naturales; Constant anticipa así el famoso manifiesto de la escuela histórica del derecho alemán que sostenía, con Savigny, que el verdadero derecho es el consuetudinario, un derecho creado a través de la autoinstitución sorda, silenciosa y lenta de los pueblos a lo largo de los siglos, y no por los actos arbitrarios de un sujeto privilegiado, sea el señor o algún otro. En cierto sentido, eso es también lo que dice Constant. En su óptica, toda la creatividad, la productividad social, se sitúa en la sociedad que ya se da en llamar civil (aunque él apenas utilice la expresión), es decir, la sociedad no política, no estatal. Pero la cuestión que se plantea entonces es saber hasta dónde puede llegar la política una vez reconocido el hecho de que lo esencial de la institución de la sociedad es siempre una autoinstitución que se hace de manera silenciosa, anónima y colectiva con el transcurso de los siglos. En el momento mismo en que hablamos, un nuevo término del argot está creándose en alguna parte de Francia, de Estados Unidos... En todo caso, no podemos conformarnos con la idea de la ley como simple sanción de una evolución de la opinión. La sociedad no puede tener para consigo misma una actitud puramente pasiva

y hasta pasatista. Después de todo, cuando los atenienses, con Clístenes, modifican el sistema de organización de las tribus, la medida equivale efectivamente a una aparición repentina, un cambio en la sociedad, una sociedad que quiere darse los instrumentos para autogobernarse de manera democrática.

Tomen, si no, otro ejemplo: la Revolución Francesa, que la moda de estos tiempos querría reducir a las 16 mil víctimas del Terror, olvidando el fantástico trabajo legislativo de la Asamblea Constituyente y sobre todo de la Convención, que a decir verdad sentó las bases de la vida jurídica francesa moderna, y más allá. Cuando la Convención establece los pesos y medidas, los departamentos, las municipalidades, la protección social de los ciegos y los sordomudos y, en fin, millares de cosas de la más alta importancia, no constata un estado de la opinión; crea cosas, que corresponden, es cierto, a lo que la opinión quiere o está dispuesta a aceptar. Tenemos pues este problema concreto que la política debe afrontar: el de la relación entre lo implícito, la creación perpetua que se produce en la sociedad, y lo explícito, la acción lúcida <y pública de la colectividad>. Y no podemos renunciar al segundo término, puesto que, insisto, esa actitud equivaldría a intervenir, de otra manera, sobre el primero, al afirmar que la tradición recibida es buena tal cual es. No voy a abordar ahora la cuestión de la no demostrabilidad última de las elecciones políticas; pero lo cierto es que, sobre la base de algunos supuestos previos, puede decirse, al contrario: no, la tradición tal como existe no es buena, no la queremos. Después de todo, es ella la que establece, a pesar de todas las disposiciones legales en sentido inverso, la desigualdad de facto de hombres y mujeres en la sociedad contemporánea, incluso en el nivel más obvio e inmediato, el económico; conocemos, en efecto, la distribución de los salarios según el sexo: por derecho, toda mujer puede ocupar cualquier empleo, pero en los hechos las mujeres ocupan masivamente las capas inferiores de la pirámide de empleos e ingresos.

Hasta aquí lo concerniente al problema político en general. Pero hoy, la cuestión que se plantea en el plano práctico es que

heredamos un prolongado desarrollo histórico a cuyo término se ha tornado habitual considerar los asuntos comunes y públicos como la tarea de determinada categoría de profesionales sobre quienes se ejerce un vago control mediante elecciones cada cinco años, con la idea implícita de que los intereses esenciales de la vida están en otra parte.

Semejante estado de cosas suscita, en efecto, numerosas cuestiones, aunque sólo sea porque en la sociedad contemporánea se lo pone de tanto en tanto en entredicho. Conocemos esos momentos en que la movilización política ocupa el primer plano. En tales circunstancias, ¿cuál debe ser el punto de mira de la acción política? No puede querer mucho más de lo que quiere la propia gente, y allí radica, por lo demás, todo el problema: ¿qué quiere la gente, y hasta qué punto lo quiere verdaderamente? Tema estrechamente ligado a la cuestión de las revoluciones (con comillas o sin ellas) y su degeneración. Se trata de un problema en sí. Pero hay que considerar otra cosa de igual importancia, y me detendré por el momento en ella: podemos preguntarnos si, en los hechos, el objetivo ideal de los liberales a la manera de Constant y el mismo Locke, a saber, limitar el Estado y dejar el mayor lugar a la sociedad civil, es aplicable en nuestros días. Podría decirse, ante todo, que el desarrollo de nuevas dimensiones de la actividad social hace caducar ese objetivo e incluso demuestra su inanidad de principio. Así lo dice la crítica marxista clásica, que es cierta: para ella, en una sociedad donde algunos poseen todo y otros no tienen nada, no puede haber mecanismo estatal ni representantes políticos neutrales. Por otra parte, la proliferación monstruosa de un aparato de Estado burocrático, la fragmentación de la vida social y política, en suma, lo que llamo descomposición de las sociedades políticas modernas, tiende a volverlas cada vez más ingobernables, aun en el sentido más empírico.[13]

[13] <Véase Cornelius Castoriadis, "La crise des sociétés occidentales" [1982], reed. en *La Montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, pp. 11-26; reed.: París, Seuil, col. Points, 2007, pp. 11-29 [trad. esp.: "La crisis de las sociedades occidentales", en *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997].>

Por lo tanto, debemos tener en cuenta todo eso para juzgar la idea de una separación entre una esfera estrictamente política y una esfera social a la que se atribuye capacidad de autorregularse. Pero con ello dejo a un lado las consideraciones más esenciales: ¿qué esperamos de la vida en sociedad, de nosotros mismos y de los otros en cuanto seres humanos? ¿Postulamos como meta de la vida humana tener cuatro televisores de color por hogar, más una cantidad ilimitada de videojuegos? La cuestión está, desde luego, íntimamente ligada a la autonomización de la esfera socioeconómica. Y lo que ésta ha llegado a ser determina a su vez, además, una relativa autonomización de la esfera política, que se convierte en patrimonio de algunos profesionales, y por eso la alienación política de la sociedad... Retomaremos esta discusión la semana que viene.

XX. SEMINARIO DEL 11 DE MAYO DE 1983

COMO LO ANUNCIÉ la semana pasada, vamos a comenzar hoy –por razones, digamos, pedagógicas– con un punto que se relaciona con el conjunto de los temas abordados durante el año. Complementaremos en parte lo que se ha dicho sobre el objeto o los objetivos de la institución de la *polis:* se trata, como recordarán, de la tercera dimensión del proceso de autoinstitución de ésta. Los complementos incumben al objeto de la institución en general.

La expresión misma suscita ya problemas muy considerables. Por ejemplo, basta con reemplazar la palabra "objeto" por la palabra "fin" para que surja un interrogante, quizás abismal, quizá carente de sentido: ¿cuáles son los fines de la vida en sociedad?, ¿cuál es el fin del hombre? No tengo la intención de abordarlo directamente desde este prisma, aun cuando lo haré, desde luego, de manera indirecta. Por el momento, limitémonos a recordar que virtualmente todas las filosofía de la historia y todas las filosofías de la política –o, mejor, sobre la política– intentaron proponer cierta definición de los fines de la vida humana, y por ende también de los fines de la vida en sociedad; y que lo hicieron, en general, a partir de principios extrasociales y extrahistóricos. Es el caso, claro, de manera típica y masiva, de todas las filosofías que postulan una realidad trascendente, Platón, san Agustín, etc.; de todas las filosofías de la historia y de la política, pues, que se inscriben en la corriente de una filosofía teológica, de una filosofía-teología en la que la teología se pretende racional. También se puede partir –es la otra vertiente– de una idea de la naturaleza humana, con Aristóteles como iniciador indudable de esta corriente. La historia sería entonces el ámbito en y por el cual el ser humano realiza una *physis,* una naturaleza en el sentido profundo, originario del término, o un *telos,* un fin; pero ese *telos* es por supuesto inmanente al

ser humano, como por otra parte sucede de manera general en la concepción aristotélica. Cada ser es lo que es en cuanto tiene, de manera intrínseca e inmanente, un *telos* que le es propio y que, para Aristóteles, se determina y define omnitemporalmente, si no atemporalmente. Ése es el sentido de la célebre expresión de Aristóteles: la *ousía,* la esencia de un ente, es el "to tí en einai", "lo que era por ser", lo que estaba destinado a devenir desde toda la eternidad; y ese cumplimiento del *telos* es la *ousía,* la esencia.[1]

Desde ese punto de vista, puede decirse que todas las filosofías modernas de la historia y de la política que no son teológicas son aristotélicas. Marx, como va de suyo, lo es masivamente: en ese sentido, es aristotélico y nada más. Para él hay un *telos* inmanente de la naturaleza humana, y encontraremos en sus escritos, ya se trate de las obras de juventud o del mismo *El capital,* expresiones de indiscutible cuño aristotélico. Por ejemplo, cuando habla de la industria como el "libro abierto de las facultades humanas"[2] y del trabajo como la realización de las potencialidades que el ser humano tiene en sí mismo. O cuando presenta la totalidad de la historia como un movimiento que, contradictoria y dialécticamente, llevará al cumplimiento de lo que es de manera indudable un *telos* del ser humano, el hombre comunista, lo que él llama el "hombre total", el hombre que en la individualidad de cada uno realiza la universalidad de las potencialidades de la humanidad. Y también a eso apunta la abolición de la división del trabajo y de la distinción, por ejemplo, entre trabajo intelectual y trabajo manual. Eso es entonces lo que encontramos si tomamos al mejor Marx o, por decirlo de algún modo, al más profundo: a Aristóteles. Pero en ese nivel, en esa misma profundidad, él se cuenta asimismo

[1] <Aristóteles, *Metafísica,* A, 3, 983a 27.>

[2] <Karl Marx, "Les manuscrits de 1844", en *Œuvres philosophiques,* vol. 6, trad. fr. de J. Molitor, París, Costes, 1937 [trad. esp.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Buenos Aires, Colihue, 2004]. K. Papaioannou traduce "el libro abierto de las fuerzas esenciales del hombre", en Friedrich Engels y Karl Marx, *La Première critique de l'économie politique,* París, Union générale d'éditions, col. 10/18, 1972, p. 251 (varias reediciones).>

entre los representantes más estimables de la filosofía liberal de los tiempos modernos. Pienso en particular en toda la concepción que llamaremos, para no extendernos, individualista, con su anclaje en el derecho natural, los derechos del hombre. Para ella, el hombre nace libre y casi todas las instituciones sociales desconocen esa situación, la obstaculizan y la oprimen: la meta de la acción política y de una nueva institución de la sociedad es restaurar, restituir esta libertad natural. No se trata, por otra parte, de remitir a un hipotético estado de naturaleza, y Rousseau, por ejemplo, lo dice con mucha justeza: lo que le importa no es la cuestión *quid facti* sino *quid iuris;* no la cuestión de hecho sino de derecho. Cuando Rousseau postula la igualdad y la libertad naturales, "naturaleza" tiene para él un sentido aristotélico: es la norma de un ser. Un caballo que nace tullido, que no podrá galopar, es algo que no corresponde a la naturaleza del caballo; mutatis mutandis, ocurre lo mismo con una sociedad. Marx es en este aspecto sencillamente liberal: el objetivo final es la abolición del Estado y, por otra parte, de toda institución. Tras el fin de lo que él llama "prehistoria" de la humanidad, en la sociedad comunista, cuando comience la verdadera historia, la institución ya no existirá porque cada ser humano, liberado de la opresión, será capaz de autorregularse según su naturaleza. En Marx, para llegar a ese punto, hace falta un enorme desvío. En algunos liberales, digamos los que tienen la actitud menos crítica hacia el orden establecido, ningún desvío es necesario: basta con que el Estado deje de interferir en la vida social para que los individuos comiencen a realizarse. Tenemos, en resumidas cuentas, la idea de que "por naturaleza" –naturaleza de los individuos y tal vez naturaleza de lo que se produce cuando muchos individuos se reúnen: "mano invisible", armonía oculta de la vida social– hay un fin inmanente que es el cumplimiento de la vida individual tal y como el individuo la concibe, sin duda con el agregado de una ética.

En todas estas concepciones encontraremos, por cierto –hablé de esto a comienzos del año y no voy a volver al tema–, el paso de una ontología a una política: se cree posible deducir de una defini-

ción del ser del hombre algo concerniente a las modalidades y finalidades de la institución social. A principios de este año traté de mostrar que, en su carácter positivo, ese paso es imposible, no conduce a nada. Recordemos que hace treinta años, en los cafés del sexto distrito, para estar a la moda había que afirmar que no hay naturaleza humana. Es una burrada, desde luego; realmente hay una naturaleza humana, y la hay en distintos aspectos. En primer lugar, porque hay un anclaje biológico. Pero también porque el ser humano se caracteriza *en su naturaleza* por la imaginación radical, es decir, por la creación; y si no fuera así, ya no sería un ser humano sino otra cosa: más, menos o en otra parte. El hombre es eso. Y se trata en verdad de una naturaleza humana en el sentido de una *ousía*. Pero de ello no podría extraerse ninguna conclusión política. Aprovecho la oportunidad para procurar, una vez más, disipar las confusiones alrededor del término "creación", que utilizo con tanta frecuencia. "Creación" no tiene para mí ninguna connotación de valor. Absolutamente ninguna. Si tomamos un punto de vista axiológico –cosa que sólo se puede hacer, claro está, dentro de la historia y dentro de un mundo social histórico dado–, una creación puede ser neutral con respecto a los valores, o positiva o, qué duda cabe, negativa. Como lo he escrito y dicho *ad nauseam*, Auschwitz y el Gulag son creaciones humanas, *eide*, formas nuevas que ningún animal habría podido inventar. Para inventarlas hacía falta el hombre. Nuevas, y no sólo nuevas en la historia de la humanidad sino en la historia del ser. Es obvio, sin embargo, que no las valoramos positivamente. Y aunque se dijera falazmente que, como la naturaleza del hombre es imaginación radical, es decir, creación, sería menester que la institución de la sociedad incorporara la finalidad consistente en liberar la creación humana en la mayor medida posible, aún no se habría dicho nada. Porque queda la pregunta: ¿qué creación humana? Es decir, la pregunta por el contenido, la sustancia de esa creación humana. Una pregunta que no podemos eludir en ningún caso.

Llego así a un segundo punto, a través de la breve discusión de una autora a quien estimo muchísimo, Hannah Arendt, de la

que nos ocuparemos una vez más. Para ella, el gran aporte de la antigua Grecia en el ámbito político es la creación de la *polis* como institución que permite a los seres humanos revelarse en lo que son por medio de la acción y la palabra.[3] Y es cierto que, al ser un régimen en el cual la acción no está reservada al monarca o el burócrata y no hay monopolio de la palabra en manos del sumo sacerdote, religioso o ideólogo, la democracia brinda en concreto un marco donde las potencialidades del ser humano pueden realizarse y cada uno tiene la posibilidad de hacer salir a la luz lo que él mismo es y, por eso, adquirir una verdadera realidad en el obrar y el hablar. En este aspecto, Arendt recuerda a justo título la importancia de la dimensión agonística en el mundo griego.[4] En griego antiguo, los Juegos Olímpicos son *olympiakói agones;* nada de juegos, ya que el *agón* es la lucha. Se trata de una competición en la que lo que está en juego, aunque pueda parecer poca cosa en lo material (pues la victoria dista de enriquecer al vencedor, al menos durante el período clásico), es muy considerable desde el punto de vista de la significación: reporta lo que los griegos de la época ponen en el lugar más alto: el *kleos* y el *kydos*, el renombre y la gloria. Hay una anécdota, célebre en la Antigüedad, sobre Diágoras de Rodas,[5] pugilista varias veces vencedor en los juegos, sobre todo en Olimpia. Ya viejo, Diágoras presencia en un mismo día la victoria de sus dos hijos. Un lacedemonio se acerca a él y le dice: "Muere ya, Diágoras, jamás ascenderás al Olimpo". Esa victoria es la cumbre de lo que puede alcanzar en la tierra; lo mejor, por tanto, es desaparecer, porque desear más sería querer convertirse en

[3] <Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961; reed.: París, Presses Pocket, col. Agora, 1988, pp. 251-268 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].>

[4] <*Ibid.*, p. 253, y Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 185-191.>

[5] <Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, XVI; Píndaro escribe su "Séptima olímpica" para celebrar la victoria de Diágoras en la septuagésimo novena Olimpíada (en 464 a.C.).>

dios. El *agón* es así la competencia, el conflicto, la lucha, pero no es forzosamente una lucha a muerte y tampoco para perjudicar a otros, como lo muestra el ejemplo de los Juegos Olímpicos: es una lucha por ser el mejor. Otro tanto ocurre con la tragedia en Atenas, donde los poetas trágicos participan en un concurso: luchan entre sí. Esta dimensión agonística está presente, entonces, en el análisis de Arendt.[6] En el siglo XIX, la había puesto de manifiesto el gran historiador suizo Jacob Burckhardt,[7] que es sin duda la fuente de inspiración de Hannah Arendt en este punto. La dimensión agonística está en verdad ligada a la concepción que esta última tiene de la democracia –el régimen que permite al hombre revelar su ser a través de la acción y la palabra–, pero no hay duda de que es una realidad de la vida política griega y no una ficción de Arendt. Es lícito, de todas maneras, preguntarse si es única o esencialmente ese aspecto el que nos hace ver la institución de la *polis*.

Resumamos en principio la objeción –intrínseca, digamos– que sería lícito hacer a la interpretación de Arendt. En esta concepción se comienza por introducir una premisa que podríamos calificar de universalista: la democracia es el régimen en que *todos* pueden revelarse por la acción y la palabra. Pero si, como hace Hannah Arendt, ligamos esta premisa de manera necesaria a la voluntad de inmortalizarse, a la aspiración al *kleos* y al *kydos*, es evidente que la cosa, por definición –y parece además que esto debería valer para cualquier democracia imaginable–, no puede sino reservarse a un número muy pequeño. La gloria es un bien escaso y su valor para quien aspira a ella está justamente ligado a

6 <Sobre lo que sigue, véase Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 303-306; reed.: París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 379-382 [trad. esp.: "La *polis* griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].>

7 <Véase Jacob Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, 5 vols., Vevey (Suiza), Éditions de l'Aire, 2002; trad. fr. de *Griechische Kulturgeschichte* [1898], 3 vols., Leipzig, Kröner, 1929, en especial vol. 5, pp. 115-155 [trad. esp.: *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia, 1963].>

su escasez: si está a disposición de todo el mundo, no está a disposición de nadie. Segunda objeción, más grave, que se refiere al contenido mismo de la acción y la palabra y ya fue, por otra parte, planteada desde varios lados, y en último lugar por Mary McCarthy durante un coloquio dedicado hace poco a Hannah Arendt en Nueva York. Mientras no se atribuya al contenido, a la sustancia de esa acción y esa palabra, la importancia que merecen, se puede pretender en el fondo que toda empresa que resuelva, que se aparte de la grisura habitual, es una revelación por el acto y la palabra, y en ese concepto vale tanto como cualquier otra. En última instancia, podría decirse que Hitler y Stalin se revelan –es así, por lo demás– a través de sus actos y sus palabras. Hitler, por ejemplo, se hizo acreedor a un *kleos* y un *kydos*, aunque fuera de manera negativa, porque bastó que se anunciara que se habían descubierto unas libretas suyas para que toda Europa se preguntara si había que publicarlas o no,[(1)] cosa que, a no dudar, no se haría con cualquier hijo de vecino. Eróstrato quema el templo de Artemis en Éfeso porque quiere hacerse famoso y no tiene ninguna otra manera de lograrlo. Y se hace famoso. Es una forma de "revelarse". Pero ¿qué vemos justamente en la antigua Grecia? Que a partir del momento en que la concepción de la política como ámbito de la expresión o la afirmación de sí comienza a reinar sin disputa en la vida de la ciudad, pasamos de los políticos a los demagogos. Lo que la concepción de Hannah Arendt no permite pensar es la diferencia entre Pericles y Creonte o entre Pericles y Alcibíades. Puesto que Creonte y Alcibíades son personajes que, a fin de expresarse por la acción y la palabra, son capaces de todo, hasta de provocar la ruina de la ciudad. Hay aquí una disociación total entre la manifestación de la individualidad y el objetivo del *kleos* y el *kydos*, por un lado, y el contenido sustantivo de la acción política, por otro. Esa disociación no existe en Temístocles o Cimón, en Efialtes o Pericles, y esto es lo que hace de ellos verdaderos políticos y no demagogos. Y sin duda es esa concepción –la actividad política es inseparable de un contenido sustantivo– la que prevalece en el período previo al punto de inflexión

que representan la Guerra del Peloponeso y la crisis, la corrupción interna de la democracia, y finalmente su ruina. Pericles no aspira a la gloria: ésta le llega por añadidura.

Disponemos al respecto de un testimonio monumental –monumental en más de un concepto–: la célebre "Oración fúnebre"(2) de Pericles por los primeros muertos de la Guerra del Peloponeso, que encontramos en Tucídides.[8] Ese texto es, a mi juicio, la cumbre del pensamiento político democrático. Hoy no nos referiremos en detalle a él –ya hemos dicho algo hace dos semanas–, pero me gustaría comentar un pasaje, del que Hannah Arendt ha dado, además, su propia interpretación.[9] Se trata de la primera frase del acápite 40 del libro II: "Philokaloumen gar met' euteleias kai philosophoumen aneu malakías". Frase cuyo sentido es evidente a primera vista, pero cuya interpretación es en realidad muy difícil, y que un profesor de liceo que no se planteara demasiados problemas traduciría más o menos así: "Amamos sin extravagancia la belleza y filosofamos sin molicie".

Pero antes, una digresión sobre el texto mismo de Tucídides. Sabemos que éste participó en los inicios de la guerra, que era estratega y que tuvo que exiliarse en el décimo año del conflicto, probablemente en sus propiedades de Tracia, donde reunió todas las informaciones posibles para escribir la *Historia*. Ésta llega hasta 411 a. C., pero según sabemos, Tucídides volvió a Atenas luego de la derrota de 404 a. C. y murió hacia 400 a. C. Jenofonte redactó una continuación, que describe los últimos años del conflicto, en sus *Helénicas*. He hablado de testimonio monumental. El propio Tucídides sabía lo que hacía; nos dice de entrada que no escribe para entretener al lector sino para dejar "una posesión para siempre"

[8] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 35-46.>

[9] <Hannah Arendt, "La crise de la culture: sa portée sociale et politique", en *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, París, Gallimard, 1972, pp. 273 y ss. [trad. esp.: "La crisis en la cultura: su significado político y social", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996].>

("ktema es aéi").[10] Puesto que a diferencia de la impostura moderna –volveremos a referirnos a ella a propósito de la "Oración fúnebre"–, los actores históricos, en la época, saben lo que son y lo que hacen y no tienen miedo de darlo a conocer. Agrego que en el texto de Tucídides encontramos un elemento verdaderamente extraordinario. Cuando se plantea la necesidad de tomar partido o decantarse por una decisión y se suscita un problema, o cuando una colectividad vacila, se elevan una o varias voces para defender una opinión y a menudo los discursos se enfrentan. Hay un muy bello ejemplo en la asamblea de los lacedemonios en la que se decide declarar la guerra. Esos discursos, densos y ricos, están escritos –como el resto de la obra, por lo demás– en una prosa absolutamente inigualable, para la que sería inútil buscar algún equivalente en nuestros días. En ellos se exponen las razones por las cuales este o aquel jefe de partido, estratega o político, propone tomar tal o cual decisión. Si queremos saber cuál es el verdadero pensamiento político griego, deberemos buscar nuestras fuentes en este tipo de texto. Los argumentos, los resortes ocultos de la acción, los encontraremos allí y no en autores tardíos como Platón o el mismo Aristóteles. Tucídides debe de haber nacido hacia 470 a. C., es un contemporáneo de Sófocles, que creció en el momento de expansión, de despliegue de la democracia, pero que pone distancia para tratar de comprender. En este aspecto, que haya inventado de la A a la Z esos discursos o que éstos sean la transcripción taquigráfica de lo que se dijo da estrictamente lo mismo.(3) Para nosotros, lo importante es que esas ideas, esos argumentos, podían enunciarse en la Atenas del siglo V a. C., y que una gran mente como Tucídides, que aspiraba no sólo a lo verdadero sino también a lo verosímil o, mejor, a lo *probable*, podía presentarlos sin temer un segundo que se le reprochase haber puesto en labios de sus oradores cosas que X o Y no habrían podido decir y ni siquiera pensar en ningún caso. El mismo Tucídides anuncia que no ha intentado

[10] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 22, 4.>

dar el texto exacto de los discursos, pero que quiso respetar el espíritu de las palabras pronunciadas.[11] No olvidemos, por otra parte, que el historiador vive aún en un mundo de cultura oral y no escrita, un mundo donde el papel de la memoria es muy diferente de lo que es en el nuestro y donde un discurso puede escucharse y reproducirse con un grado de fidelidad que hoy nos parece difícil de concebir. No todos los discursos que transmite Sócrates, o que le son transmitidos, en el *Fedro* u otros diálogos, y que a veces ocupan decenas de páginas del texto de Platón, son forzosamente ficciones literarias. Creo pues que los discursos del texto de Tucídides están muy cerca de lo que se dijo en los hechos, y que esto es especialmente cierto en el caso de la "Oración fúnebre" de Pericles, que aquél, casi sin duda alguna, escuchó en persona.

Según la costumbre, los atenienses se reúnen para enterrar a los muertos del primer año de la guerra. Se ha escogido a Pericles para pronunciar su elogio. Ahora bien, como ya les dije hace dos semanas, lo que él va a hacer es el elogio de la ciudad por la cual esos ciudadanos murieron, y para ello expone a grandes rasgos un cuadro de la génesis y el desarrollo de Atenas y la democracia, en el que pone de relieve lo que le parece esencial. En ese discurso impresiona el sentido muy vivo de la transformación histórica y su ritmo. Estamos frente a un proceso abierto, en el que la dimensión del futuro está fuertemente presente, muy lejos de todo conservadurismo y cualquier idea de repetición cíclica. Se recuerda aquí el extraordinario retrato que de los atenienses trazan los corintios en uno de los discursos que, en Esparta, deciden el desencadenamiento de la guerra.[12] En él se los opone a los espartanos, cuya única ambición es conservar las cosas tal como son, mientras que los atenienses siempre imaginan nuevos medios de

[11] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 22, 1.>

[12] <*Ibid.*, I, 70 y 71. Véase el comentario de Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, pp. 287 y 288; reed., París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 309-311, sobre la "temporalidad" ateniense [trad. esp.: *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Barcelona, Tusquets, 1983-1989].>

acción. Había mucho que decir sobre esta fantástica comparación entre el modo de ser de los atenienses y el de los demás griegos, y sobre lo que nos hace ver de la percepción que se tenía en la época del proceso de creación en Atenas. Lo menciono aquí para que comprendan que esa parte de la "Oración fúnebre" no es un hápax, sino una imagen de Atenas compartida por muchos en la época, y que Tucídides, sin caer en la inverosimilitud, puede atribuirla tanto a Pericles como a sus enemigos corintios. Pero no es eso lo esencial en Pericles. Lo esencial es la descripción de la ciudad, de su régimen, de los actos de los atenienses. Y de ese modo vemos aparecer en filigrana el *objeto* de la institución de su *polis*. En medio de la descripción, damos con la frase asombrosa que cité hace un momento, y en la cual vamos a detenernos un poco. Ella nos dice que el objeto de la vida en común de los atenienses es algo que no podría reducirse al *agón*, y tampoco a la autoexpresión por el acto y la palabra.

Pericles dice: *Philokaloumen... Kalón*, es lo bello, y en griego, como en muchas lenguas, lo bello es también lo bueno. Por lo demás, habría que reflexionar sobre este parentesco semántico entre lo bueno y lo bello. Pero en ese contexto se trata sin ninguna duda de lo bello. Para algunos traductores, *philokaloumen* no suscitaría entonces problemas: "apreciamos la belleza", "amamos lo bello". En suma, amamos la belleza como algo que tenemos frente a nosotros. Sin embargo, como Hannah Arendt lo advirtió muy bien en el texto sobre "La crisis en la cultura" (aparecido en inglés en la compilación *Between Past and Future)* que ya he citado, ambas cosas se toman aquí en una forma verbal activa, no hay exterioridad del sujeto con respecto al objeto.[13] No están por un lado las cosas bellas y por otro los atenienses, y una relación de éstos con ellas que sea una relación de amor: los dos elementos están contenidos en la unidad de la forma verbal. Podríamos igualmente, sin incu-

[13] <Hannah Arendt, *La Crise...*, *op. cit.*, pp. 273-278. El texto "The Crisis in Culture" (traducido por Barbara Cassin), que da su título a la edición francesa de la obra, es de 1960.>

rrir en infidelidad, traducir ese *philokaloumen* por "vivimos, somos en y por el amor a lo bello". Cosa que, además, se desprende con claridad del paralelismo entre las dos formas verbales: *philokaloumen/philosophoumen*. Todos sabemos, desde luego, cómo está construido *philosophó:* yo amo, *philó, sophía,* el saber o la sabiduría (en este contexto, porque *sophía* también quiere decir habilidad, en particular habilidad técnica). Piensen en los famosos Siete Sabios, los *sophói.*(4) Pero, al menos a partir de Solón, *sophía* significa la sabiduría o el saber. El *philósophos* es quien ama la sabiduría, por lo menos después de aquellos que por modestia se dieron ese nombre, porque nadie es *sophós,* a lo sumo se puede amar la sabiduría. Dicho esto, en griego antiguo es imposible entender *philosophó* como: aquí estoy, sabiamente sentado, y frente a mí está la sabiduría, que contemplo con amor. No es en absoluto así. *Philosophó* quiere decir: me movilizo en la búsqueda del saber. Y aún más adelante, en el *philosophari* latino, está claro que se trata de un modo de vida. ("Primum vivere, deinde philosophari" quiere decir simplemente que quien quisiera filosofar primero y vivir después se moriría de hambre, y que conviene comer en primerísimo lugar.) En francés tenemos *philosopher,* pero por desdicha no *philocaler* ["filocalar"],* no sé bien por qué; aprovechemos sin embargo un momento de desatención de la Academia Francesa para introducirlo. Pues lo que dice Pericles es esto: vivimos en y por el amor a lo bello. "Philokaloumen gar met' euteleias"; el único sentido atestiguado del sustantivo *eutéleia* en griego antiguo es "lo barato", "el bajo precio". La palabra tiene que relacionarse con el adjetivo *eutelés,* "de poco valor", "de poco precio". En *eutelés* encontramos el adverbio *eu,* "bien", y *telos,* una palabra que habrán escuchado aquí más de una vez y cuyo sentido inicial y cardinal es "fin" o "finalidad", pero que puede significar también "precio" y, en particular, "tributo". Se dice que una ciudad es *hypotelés* cuando debe, forma clásica de la sujeción en la Antigüedad, pagar un impuesto a una ciudad más fuerte. En consecuencia, tradicional-

* Con el significado de "amar lo bello", por el *kalón* griego. [N. del T.]

mente se vierte como "amamos la belleza sin extravagancia", sin exceso, lo que entre nosotros hemos llamado "filocalar barato". Esta interpretación, que tiene a su favor el único sentido atestiguado de *eutéleia,* puede parecer un poco insulsa y en contradicción con el hecho de que para la edificación de los templos de la Acrópolis se gastaron unos 5 mil o 6 mil talentos. Es verdad que, por una loable inquietud de ahorro, la estatua de marfil de Atenea había sido cubierta con una túnica de oro que podía sacarse, *periairetė,* si la ciudad tenía grandes necesidades en tiempos de guerra. Pero lo cierto es que nada de eso era "barato". Y algunos, como Hannah Arendt, buscaron otra interpretación; para ella, *telos* debe relacionarse con el sentido primero y central: "filocalamos" apuntando bien a la meta.[14] No me niego del todo a esta interpretación, pero, en fin: ¿a qué se "apunta" aquí?[15] Pasemos al otro miembro de la frase: "philosophoumen aneu malakías". *Malakía* es, en efecto, la molicie. Inmediatamente después,[16] Pericles dice algo que puede ayudarnos a comprender lo que hay que entender por ello. Nos distinguimos de los otros, afirma, porque sabemos dar prueba de la mayor audacia, sin dejar de reflexionar sobre lo que debe hacerse. La oposición se advierte con claridad: entre los otros hay generales que ponderan los pros y los contras y dan de improviso al ejército la orden de avanzar; los atenienses no dejarán que nadie reflexione en su lugar sobre lo que son capaces de emprender. Y Pericles prosigue con este mismo paralelo: entre los otros, el resultado es que "amathía men thrasos" (la falta de pensamiento

14 <"¿Será [...] que el amor por la belleza sigue siendo bárbaro si no lo acompaña la *eutéleia,* la facultad de apuntar en el juicio, el discernimiento y la discriminación, en síntesis, la curiosa y mal definida facultad que de ordinario llamamos gusto?" (Hannah Arendt, *La Crise...*, *op. cit.*, pp. 274 y 275).>

15 <En "La *polis* grecque et la création de la démocratie", Castoriadis es más explícito: "Retomo la traducción habitual de *eutéleia* (= 'huyendo de las extravagancias'). Aunque no sea rigurosamente imposible, la traducción que Hannah Arendt da de este término y que desemboca en la interpretación: 'amamos la belleza en los límites del juicio político' es en extremo improbable" ("La *polis* grecque...", *op. cit.*, p. 305; reed.: p. 381).>

16 <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* II, 40, 3.>

los lleva a la arrogancia, a la loca temeridad), "logismós de oknon pherei" (y la reflexión, a la vacilación, el relajamiento); o se arrojan a la acción, o el equilibrio de los discursos antagónicos y la representación de los peligros previstos son tales que renuncian a actuar. Mientras que nosotros somos los únicos que pensamos juntos y nos atrevemos a hacer lo que hemos decidido tras reflexionar. Esta frase aclara el *aneu malakías*, "sin molicie". Vivimos filosofando y esta actitud no entraña ninguna atonía, ningún relajamiento de la acción y la audacia ligada a la acción. A través de esto vemos lo que para Pericles significa ser un ciudadano: alguien cuya vida es, entre otras cosas, al mismo tiempo *philosophía* y *philokalía*. Sabiduría y belleza, amor a la sabiduría y a la belleza, no son aquí objetivos separados de la vida de la ciudad o en ella, ni medios que permitan "enriquecer" la vida de los ciudadanos. Pericles no es un *scout* humanista. No dice: amamos la sabiduría, amamos la belleza porque eso hace mejores a las personas, y ni siquiera dice que las haga mejores. Dice: las ejercemos, es nuestra manera de ser. Ser ateniense es eso: "filosofar" y "filocalar".

El discurso de Pericles muestra que es posible escapar a los falsos dilemas –individuo o colectividad, comunidad política o sociedad civil– de los que se nutre lo que podemos llamar la desdicha moderna, puesto que esa actividad –ese "filosofar" y "filocalar"– es la de individuos concretos, individuos en el pleno sentido del término, definidos justamente no por funciones animales o económicas sino por esa relación con la sabiduría y la belleza; y esa actividad misma, y su objeto o su resultado, no pueden existir más que en y por la vida política y colectiva. Es la ciudad la que da vida al Partenón, el ágora y las leyes gracias a las cuales se puede discutir libremente en ella y escuchar –cosa impensable en Esparta– a los sofistas extranjeros que cuestionan tantas cosas... Lo que vemos aparecer en varias ocasiones en la "Oración fúnebre" es una unidad articulada de lo individual y lo colectivo, lo civil y lo político, que está más allá o más acá de esos dilemas, o los deja de lado. Desafortunadamente, la propia Arendt parece por momentos no escapar a ellos. Un Pericles fiel a la imagen que ella da del ciudadano griego –esto es, esencialmente animado por la voluntad de ser el primero– se habría limitado a alabar el poder y la gloria de la ciudad sin vincularlos a un contenido sustantivo. <...> No es que ese aspecto sea ajeno a la "Oración fúnebre", donde encontramos esta muy bella frase: entre todas las ciudades contemporáneas, Atenas es la única que, puesta a prueba, se muestra superior a su reputación.[17] Pero Pericles no se conforma con eso: expone extensamente el contenido positivo de esta institución política. Este Pericles escapa a la interpretación de Arendt; y sobre estas cuestiones hay que escucharlo a él y a Tucídides más que a ella. De igual manera, ese mismo Pericles escapa a la concepción platónica –y aristotélica– que hace del *bíos theoretikós*, de la *vita contemplativa*, la forma suprema de vida. En él, la *theoría* se integra de manera orgánica a la vida total del ser humano, individual y colectiva, civil y política; a una vida que, en todo caso, es vida en y por la ciudad. No estamos, en consecuencia, frente a una actividad política sin otro fin que sí misma, sino a una actividad política cuyo fin es la vida sustancial, como diría Hegel, de la ciudad y de los individuos que hacen la ciudad. Y si hubiera que dar a cualquier precio una respuesta a la pregunta: ¿cuáles son pues las finalidades de la institución de la *polis?*, la que podría deducirse de la "Oración fúnebre" sería: vivir en y por el amor a la belleza, vivir en y por el amor a la sabiduría, y también, aunque por desdicha no puedo analizar ahora esta parte del discurso de Pericles, vivir en y por el amor al bien común y a la ciudad misma, colectividad a la vez concreta, formada por individuos, y permanente: una institución. Y de tal modo, Pericles puede decir de aquellos cuyo elogio hace: han muerto porque no querían estar privados de semejante ciudad.[18]

He señalado que estamos frente a personas que sabían lo que hacían. Al comienzo de ese mismo acápite 41 donde se llega a la conclusión de que tal es la ciudad por la cual aquellos hombres

17 <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41, 3.>
18 <*Ibid.*, II, 41, 5.>

aceptaron luchar y morir, Pericles parece anunciar a través de un "en resumen..." que va a retomar lo que ha dicho. Pero lo que sigue no resume nada, sino que prolonga y enriquece el retrato de Atenas: la ciudad es *páideusis,* la educación y la educadora de Grecia, y cada ciudadano, individualmente, es capaz de hacer en ella un máximo de cosas con un máximo de gracia *(metá khariton).* Esa "gracia" podría glosarse sin término. En esencia, quiere decir: sin pesadez profesional, sin esa especialización mutiladora que es, por ejemplo, lo característico de los espartanos, quienes, por así decirlo, no viven sino para y por su entrenamiento militar, como Pericles lo ha recordado en el acápite 39. Arrogancia fantástica de esta fórmula: la educación y la educadora de toda Grecia, pero que no es nada si se la compara con lo que aparece más adelante: ya no tendremos necesidad –y en boca de un griego la afirmación es una verdadera blasfemia– de un Homero, de un poeta que haga nuestro elogio, porque la realidad es tal que no le hace falta el tipo de gloria que vive del discurso poético. Ahora bien, lo que parece loca arrogancia revela ser a fin de cuentas una evaluación más bien humilde, puesto que esa Atenas no ha sido sólo la educadora de Grecia, sino de todos los que han hecho lo que puede llamarse historia grecooccidental. Que haya gente que, en un momento dado de la historia, pueda hacer tales cosas y tener una conciencia tan aguda de la significación y el alcance de lo que hace es a buen seguro un gran misterio: un enigma para el cual no tenemos respuesta. Pero es indudable que habría que reflexionar sobre él si pretendemos abordar el famoso problema de la conciencia histórica. Me detengo aquí para que podamos debatir.

Preguntas

¿No se puede vincular el conjunto de estas cuestiones a la dimensión ética, y en particular a la necesidad de respetar la alteridad del otro?

Es una ilusión creer que, frente a ciertos problemas, como por ejemplo la amenaza de una homogeneización de la sociedad que nos transforme a todos en ejemplares de un mismo tipo, hay una respuesta en la mera idea de alteridad o de respeto de la alteridad. Ni en ética ni en política puedo ser un simple espectador de la manifestación de la autonomía del otro, con una actitud de neutralidad benevolente, haciendo abstracción de los contenidos. Con respecto a los otros, tengo cosas que hacer –y no en el sentido de la limosna o la asistencia–, tengo que intervenir, y debo hacerlo aun en el plano ético, con prescindencia de cualquier acción política.

Cuando usted habla de "prepolítica", ¿no hay ya un juicio de valor con respecto a la política? ¿Qué entiende exactamente por eso?

Creía haber sido suficientemente claro sobre el tema. Tanto la reflexión como la realidad misma –pues hubo movimientos políticos que pretendieron hacer tabla rasa– me inducen a decir que se puede adoptar un punto de vista político global sobre la institución de la sociedad, aunque no se trate, desde luego, más que de un momento, un componente abstracto de una actitud política que dista mucho de agotar la cuestión. Es cierto que en toda sociedad hay ya una institución global, una lengua, valores, costumbres, reglas... y una organización política. Sin embargo, si pienso políticamente, un momento de mi reflexión consiste en ver en todo eso una materia "prepolítica" en un sentido particular: no puedo dar por sentado que tal o cual costumbre, tal o cual regla, etc., por el mero hecho de existir, deben preservarse a la fuerza en la institución de la sociedad a la que apunta la política. Se trata de un momento abstracto, de un momento de radicalidad del pensamiento político en el que todo debe aparecérsele como materia prepolítica capaz de transformarse. Digo que es un momento abstracto. Y agrego que todos sabemos que puede experimentar derivas perversas si no se conoce como tal. Puesto que el pensamiento político, si ha hecho correctamente su propedéutica y apreciado la dimensión de los riesgos, sabe que, por haber una creatividad inmanente a la historia –porque la gente crea sentido y su vida social sólo existe a través de esa creación–, la vida social no puede

tratarse como una simple materia que el político o el legislador modela a su antojo. Y aun la posición liberal extrema: la sociedad presente tal y como se organiza espontánea y ciegamente es la mejor sociedad posible, esa posición, en cualquier pensador liberal digno de discusión, también debe fundarse a partir de un primer momento abstracto en que, luego de haber observado las cosas sin prejuicios, en la medida de sus posibilidades, ese pensador decida que, en efecto, lo que produce esa coexistencia ya instituida y al mismo tiempo espontánea de las personas culmina en la mejor sociedad posible. En síntesis, para ese momento abstracto del pensamiento político hay una necesidad, transitoria pero en mi opinión insoslayable, de considerar todo lo que está dado como materia prepolítica. Hay otras consideraciones que competen al contenido: desde el momento en que se postulan ciertos objetivos para la institución de la sociedad, éstos excluyen como aberrante la idea de que todo pueda ser objeto de una reglamentación política o siquiera colectiva. La aberración más flagrante es, por ejemplo, querer impedir que la gente practique la religión de su elección. Y así, la materia prepolítica se reintegra a lo político.

Agnes Heller[(5)] *decía que cada individuo debe vivir su propio pensamiento, en su búsqueda de la verdad y el bien. Pero ¿no hay hoy un corte entre la idea filosófica de vivir su propio pensamiento y el problema político del vivir juntos, atravesado por la cuestión de la organización del trabajo, aun cuando no se planteara para los griegos ni para lo político en el sentido que le da Arendt?*

Es evidente que muchas de las cosas que los griegos de la época clásica daban por descontadas, aun en una *polis* democrática, ya no son en absoluto obvias para nosotros. Lo he dicho un centenar de veces y bien puedo repetirlo una vez más: no propongo de ningún modo la democracia ateniense como modelo, digo que en ella tenemos un germen de reflexión. En ella, a no dudar, el cuestionamiento de lo instituido es limitado; la esclavitud sólo se pone en tela de juicio en el discurso de algunos sofistas y la condición de la mujer es lo que ustedes ya conocen. No quiero decir que en nuestro caso esas cuestiones se hayan resuelto en los hechos, pero al menos han sido planteadas por la actividad de la gente en la sociedad, incluso en lo concerniente a la dimensión económica. En lo que toca a la organización del trabajo, saben sin duda que he escrito mucho sobre el tema, y creo que hay una respuesta, la gestión colectiva, a este interrogante: cómo puede la democracia introducirse en una actividad humana tan importante como el trabajo de una manera que sea compatible con las exigencias de la producción moderna. En consecuencia, no he pasado por alto ese problema, que para los antiguos griegos, en sustancia, no existe. Pero Hannah Arendt no se limita a decir: "el problema no existía para el ciudadano griego". Va mucho más lejos. Para ella, es bueno que haya sido así; y lo económico y lo que llama lo "social" no son ni deben ser cuestiones políticas.[19] La desgracia de las revoluciones modernas, y sobre todo de las revoluciones continentales en oposición a la norteamericana, consiste en haber integrado la "piedad por los pobres" a una esfera política en la que no tiene nada que hacer.[20] En ese aspecto, mi discrepancia con ella es total, porque creo que, sobre la base de esta posición, se pierde fácilmente de vista la realidad. Ya no vivimos en una colectividad de pequeños productores independientes y sabemos que, en el mismo nivel político, el hecho de que un grupo disponga de manera prácticamente excluyente de los medios económicos esenciales en la sociedad capitalista occidental, o del acceso al pináculo de la jerarquía burocrática en las sociedades del Este, es una burla a cualquier idea de democracia. No es un problema entre otros; es nuestro problema, es el problema de la época moderna: no se puede separar la democracia política del resto, es decir, de las condiciones concretas de la

19 <Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 66 y 67, 79-81 y 277-282, y *Essai sur la révolution* [1963], trad. fr., París, Gallimard, col. Les essais, 1967, sobre todo pp. 78, 85, 94 y 162 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].>

20 <Véase muy en especial Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, cap. 2: "La question sociale", pp. 82-165.>

democracia. Por lo demás, esta democratización de la vida social no puede consistir simplemente, como han escrito algunos, en reivindicar y conquistar cada vez más derechos. Para tomar el ejemplo de la industria moderna, si no hablamos más que de derechos "individuales" –si no hay una colectividad que se autogobierne–, todo discurso sobre los derechos resulta o bien vacío o bien contradictorio y puede, en última instancia, desembocar en absurdos y, por qué no, en el hundimiento de la producción. No podemos abordar esas cuestiones este año porque no discutimos un proyecto político, lo que yo llamo sociedad autónoma. Pero en este aspecto hay, como es notorio, una gran diferencia entre la Antigüedad y la época moderna, que no obedece en lo fundamental, como parece creerse, a la evolución de la economía. O, si lo prefieren, no obedece solamente al hecho de que el capitalismo se haya desarrollado y que nos encontremos frente a los problemas de la traducción política de las desigualdades económicas o a los de la división y la organización del trabajo. En esencia, nuestro horizonte político se ha ampliado y va más lejos que el horizonte griego. El carácter radical del cuestionamiento de la institución se ha tornado, en lo que se refiere al contenido, mucho más fuerte. Nos enfrentamos, claro está, a una historia prolongada y oscura, pero no creo que se pueda hallar en la Antigüedad griega, en el plano social y económico, la radicalidad que se comprueba ya en ciertos levantamientos campesinos de fines de la Edad Media europea. Hubo, no cabe duda, luchas entre ricos y pobres y siempre, en un segundo plano, la cuestión de la abolición de las deudas y de la distribución de las tierras. En Atenas, los heliastas, al menos en el siglo IV a. C., se comprometen por juramento a no votar el reparto de tierras.[21] Asimismo se han conservado inscripciones de otras ciudades donde los ciudadanos se comprometen a no apoyar ninguna demanda de abolición de las deudas o de redistribución de tierras.[22] Lo cual es

[21] <Demóstenes, "Contra Timócrates", 148 y 149.>

[22] <Véase Moses I. Finley, "La terre, les dettes et le propriétaire foncier dans l'Athènes classique" [1953], reed. en *Économie et société en Grèce ancienne* [1981],

interesante, porque no se incluirá una cláusula de ese tipo en un juramento si lo que está prohibido jamás sucede: nunca se obligó a nadie a jurar no violar la ley de la gravedad. Por otra parte, este temor obsesivo por un cuestionamiento de la tenencia de la tierra lo encontramos también durante la Revolución Francesa, en la que se sancionaron leyes que castigaban a quien propusiera una "ley agraria",[(6)] entendida como un reparto igualitario de las tierras. Cosa que, por supuesto –recordarán mis observaciones sobre lo que valen las disposiciones constitucionales–, es absurda: si una ley castiga a quien quiera proponer una ley agraria e incluso a quien quiera abolir esta primera ley, bastará con esperar hasta contar con una sólida mayoría, en la Convención u otro lugar, para derogar todas las leyes que a uno se le antojen. Pero volvamos a la Antigüedad: si es cierto, por tanto, que el problema siempre estuvo presente, en un segundo plano, muy pocas veces se manifestó bajo formas radicales, aun cuando haya habido momentos, como el episodio de Solón en Atenas, en que la oposición entre ricos propietarios y campesinos pobres adoptó una forma más aguda. A continuación, el *demos* se limitó en lo esencial a gravar a los ricos de diversas maneras (liturgias,[(7)] por las que determinadas personas acaudaladas se hacían cargo de los servicios públicos). En cuanto a las revueltas de esclavos, hace algunas semanas les conté qué pasaba con ellas. Ahora bien, aun antes de que surja la oposición entre burgueses y proletarios, los campesinos europeos, del siglo XII al siglo XVI, por ejemplo, no se levantan para ser a su turno señores, como esos esclavos de la Antigüedad que querían convertirse en amos. De manera más o menos explícita, quieren otra institución de la sociedad. Creo que cualquier discurso sobre la democracia que no tenga en cuenta ese carácter radical –surgido ante todo en la realidad y luego trasladado al pensamiento– y se limite a hablar del nivel estrictamente político, sin considerar las otras dimensio-

trad. fr., París, La Découverte, 1984, p. 120 [trad. esp.: "Tierra, deuda y hombre acaudalado en la Atenas clásica", en *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 85-102].>

nes de la vida social, se convierte con rapidez en una mistificación. Y no veo en la realidad actual nada que pueda empujarme a cambiar de opinión.

Cuando Pericles dice "nosotros", ¿hay en ello algo distinto de un punto de mira? ¿Hay hoy en día una unidad de lo social al margen de la unidad, digamos, "monetaria"? En cuanto a la naturaleza humana, ¿es la misma en Marx y Aristóteles? ¿No habría, con respecto a esa capacidad de creación que para usted es característica de la naturaleza humana, algo previo, una disposición al juicio, que permita a posteriori dar un valor a la creación? ¿Cómo caracterizar esos otros tipos de creación que son, por ejemplo, la tiranía, la dictadura o el despotismo? Y si también son creaciones, ¿dónde está entonces la originalidad de Atenas en todo eso?

El "nosotros" de Pericles es un punto de mira, es cierto, pero un punto de mira que se realizó, que cobró cuerpo. La comunidad de los ciudadanos atenienses, quiérase o no, es una realidad. Y está lo bastante unificada –lo cual no significa homogeneizada– para actuar en el plano político, en el plano de la relación de fuerzas con las otras ciudades, y también en un plano que se ha dado en llamar erróneamente cultural, porque, a decir verdad, no es posible establecer una distinción en ese sentido. En Atenas, las disputas referidas al Partenón, en la medida en que las hubo, no tenían que ver con la cuestión de si era monstruoso o bello. Esa unidad de la colectividad, del cuerpo de ciudadanos, ya está realizada y aspira a mantenerse.

Cuando usted dice que en la sociedad de nuestros días la unidad es sólo "monetaria", o económica, hay en ello una parte de verdad, pero también una gran exageración. La relación monetaria sería el único tipo de relación entre los individuos si en esta sociedad la reificación fuera total. Esta sociedad morirá tal vez, e incluso con seguridad, de una manera u otra, pero por el momento no está muerta: la gente todavía es capaz de reunirse y entusiasmarse por una película, una pieza teatral o un libro; y cuando votan, su actitud no se reduce a un cálculo de tipo económico, aunque también lo haya, por supuesto: Fulano va a darme tal nivel de remuneración, etc. Sus concepciones sobre lo que debería ser la sociedad o la política influyen asimismo sobre sus elecciones. Es cierto, en cambio, como lo he dicho más de una vez, que la unidad activa de la comunidad política no existe hoy, o sólo existe de manera muy excepcional. La mejor definición que pueda darse de una revolución en la época moderna sería la siguiente: ni barricadas ni toma del Palacio de Invierno (que no fue más que un golpe de Estado), sino reconstitución de la unidad política de la sociedad en la acción. Un período revolucionario se da cuando cada cual deja de quedarse en su casa, de ser nada más que lo que es: zapatero, periodista, obrero o médico, y vuelve a ser un ciudadano activo que quiere algo para la sociedad y su institución y considera que la realización de eso que quiere depende directamente de sí mismo y de los otros y no de un voto o de lo que sus representantes hagan en su lugar. Por definición, una revolución así no es violenta: puede producirse sin derramar una sola gota de sangre. Aun cuando el argumento haya podido utilizarse de manera hipócrita, tal cual lo hizo gente como los leninistas, que pretendían justificar de antemano lo que de todas formas tenían la intención de hacer, el ejemplo reciente de Polonia muestra que la violencia en un proceso revolucionario no es inducida por la sociedad en movimiento sino por los contrarrevolucionarios que quieren volver a cualquier precio al viejo estado de cosas. Así sucedió en la Revolución Francesa, así sucedió en la Comuna y así sucede hoy en Polonia, donde el movimiento social ha sido tan poderoso que, como Sansón, le bastó con moverse para deshacerse de sus cadenas. Para detenerlo, sus enemigos tuvieron que apelar al estado de guerra. Si hay degeneración de una revolución es porque esa unidad política de la sociedad a través de una actividad autoinstituyente no se mantiene. La gran cuestión de nuestra época es cómo interpretar el hecho de que esa unidad política en una actividad colectiva responsable sólo haya podido aparecer hasta aquí por paroxismos, por crisis. Y detrás de eso, lo que encontramos es todo el problema de la institución de la sociedad moderna.

En lo tocante a la filiación Aristóteles-Marx, reconozco que es problemática en más de un aspecto. Pero en cierto nivel, a partir del cual unos y otros llegan, claro está, a conclusiones completamente diferentes, es indiscutible que Marx es aristotélico. Como todo el mundo en Occidente, me atrevería a decir, salvo en una tradición aforística, en Nietzsche por ejemplo, que para mí es un heredero de los sofistas.

Cuando usted dice que hay primacía del juicio con respecto a la naturaleza humana, la afirmación es ambigua. Primacía no quiere decir anterioridad. La capacidad de juzgar es en sí misma una creación humana, y el material sobre el cual hay que juzgar una y otra vez es una creación humana. La capacidad de emitir un juicio sobre las cosas fundamentales es una creación sumamente reciente; eso es lo que discutimos este año, y por eso hablamos de Grecia y no de los egipcios de la época faraónica, que no emitían juicios sobre la institución de su sociedad. Y la capacidad de juzgar no sólo la institución de la sociedad sino también la institución del pensamiento propio de cada uno, la capacidad, por ende, de reflexionar de manera crítica sobre el fundamento del propio juicio, también es una creación histórica. El problema, lo reitero, es importante para nosotros porque estamos dentro del mundo histórico en el que esa capacidad se creó concretamente, y porque de algún modo aun el ejercicio de esta capacidad de reflexión crítica contra ese mundo histórico es una confirmación más de éste. Si no fuera así, proclamaríamos el advenimiento de un nuevo dios y quemaríamos las bibliotecas, en vez de razonar con la intención de mostrar, de manera a veces pertinente y a veces ridícula, que esta historia es monstruosa, racista o lo que se les ocurra.

Un último punto: usted dice que si la democracia es una creación, también hay otras formas de creación política. Una vez más, todo depende de lo que se entienda por política. Si se trata del poder en una sociedad, de la organización de ese poder, etc., es evidente que hay otras formas de creación política, en Grecia o en otros lugares: despotismo, aristocracia, tiranía, oligarquía. Si por política se entiende, como yo lo hago, la actividad colectiva explícita que apunta a la institución global de la sociedad como tal, una actividad semejante sólo puede existir, casi por definición, en un contexto democrático, o como proceso de creación de la democracia, pero esto viene a ser lo mismo.[23]

23 <Véase Cornelius Castoriadis, "Pouvoir, politique, autonomie" [1978-1987], en *Le Monde morcelé*, París, Seuil, 1990, en especial pp. 125-139; reed.: París, Seuil, col. Points, 2000, pp. 153-171 [trad. esp.: "Poder, política, autonomía", en *El mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto III*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].>

XXI. SEMINARIO DEL 18 DE MAYO DE 1983

La vez pasada hablamos del contenido sustantivo de la institución, sobre todo al comentar la "Oración fúnebre" de Pericles en Tucídides; hoy querría aportar algunos detalles más al tema, antes de dejar lugar a la discusión. Si planteamos este interrogante, no es sólo para la *polis* ateniense sino en general: una institución y una sociedad autónomas, ¿para hacer qué? Vimos la respuesta de Pericles: se trata de hacer lo que la colectividad decide hacer, es cierto; pero en el caso de Atenas, los objetivos se llamaban *philosophéin* y *philokaléin*, crear seres humanos que vivieran en y por el amor a la sabiduría, la belleza y el bien común.

Hay, con todo, otro aspecto que me gustaría mencionar ahora. Tanto la institución misma como la vida de la comunidad se encarnan igualmente, sin lugar a dudas, en relaciones intersubjetivas que no corresponden al espacio político, o no tienen una pertenencia directa a él. El ejemplo clásico es la familia, bajo la forma en que se encarne en la sociedad considerada; y en toda sociedad hay por fuerza algo que hace las veces de familia, aun cuando decidiéramos crear, como Huxley en *Un mundo feliz*, centros de crianza y condicionamiento de los seres humanos, esas fábricas de embriones donde la "hipnopedia" permite más adelante a los niños aprender mientras duermen. Sólo se trata de manera parcial de una familia, porque en ella se separan de la reproducción de las generaciones las relaciones afectivas, sexuales o de otro tipo entre los individuos. Pero en lo que toca a la función reproductiva, la fábrica de embriones de Huxley es una familia. Y cuando los teóricos más radicales, o los más delirantes, hablan de suprimir la familia, se engañan: podríamos imaginar, llegado el caso, la supresión del tipo de familia que incluye a un hombre, una mujer e hijos, pero nunca podrá suprimirse una institución que se hace

cargo de la producción y la educación de nuevos seres humanos. Habría mucho que decir al respecto, pero no me extenderé. En cuanto a la familia en la antigua Grecia, les recuerdo que es de carácter patriarcal, aunque esté infinitamente lejos de la dictadura absoluta del *pater familias* romano de los orígenes, cuya autoridad se ejercía sobre toda la familia y que tenía derecho de vida y muerte sobre sus hijos. En Grecia, el *oikos,* la casa –el hogar del INSEE [Institut National de la Statistique et des Études Économiques]–, es el dominio privado por antonomasia; Hannah Arendt acierta al insistir en ello, cuando retoma el comienzo de la *Política* de Aristóteles,[1] que se inicia con el examen de la *oikía* como primera forma de orden social regulado, y al mismo tiempo como primer campo donde se realiza un tipo determinado de poder: poder del hombre sobre la mujer y los hijos, poder del hombre y la mujer sobre los esclavos. Y la gestión de los problemas atinentes al *oikos* constituye la *oikonomía,* origen de la economía, tanto de la palabra como de la cosa.(1) Sin embargo, no se puede deducir de ello que para los griegos la *oikonomía* estaba exclusivamente en la órbita del dominio privado: así, desde el siglo VII a. C. tenemos varios ejemplos de reglamentaciones que atestiguan la intervención de la comunidad política en el ámbito económico.(2) Y la moneda es, de hecho, una invención griega.(3) En Atenas, el abastecimiento de cereales es una responsabilidad de la *polis,* y magistrados específicos supervisan los pesos y medidas que se utilizan en el ágora: se los llama agoránomos, "quienes reglamentan el mercado".

Pese a esas restricciones, lo cierto es que el *oikos* como tal es el ámbito por excelencia de lo privado. Y las relaciones intersubjetivas, aun cuando no puedan, como es lógico, ser objeto de una legislación explícita (al menos en las partes del mundo social histórico que mejor conozco), interesan a la institución de la sociedad. Podríamos decir que forman parte de la institución *informal* de la sociedad o, en términos más generales, de su *ethos:* de la *Sittlichkeit,* como se diría

[1] <Aristóteles, *Política,* 1252a 24-1253a.>

en alemán. Ahora bien, esas relaciones entre individuos son uno de los principales campos donde se ejerce la reflexión filosófica, bajo la forma de la ética. Uno de los grandes problemas de esta última consiste en saber qué debo hacer, antes del dominio político, en mis relaciones con los otros. O, si se quiere, la cuestión política puede verse como una ampliación de la cuestión de mis relaciones con los otros. Por mi parte, preferiría abordar la cosa en el otro sentido y preguntarme ante todo: ¿qué debo hacer al margen de mi existencia estrictamente privada? Lo cual comienza con la institución de la sociedad y se prolonga a través de las relaciones interpersonales. Pero no importa, porque de todas maneras no se puede hacer abstracción de ninguno de los dos aspectos.

Entonces, ¿qué es lo que caracteriza en Grecia esas relaciones interpersonales? Yo vería dos elementos muy importantes, que se expresan en los términos de *philía* y *éleos*. Comencemos por el primero. Aristóteles, de quien ya les dije que es, por paradójico que parezca, el filósofo por antonomasia de la ciudad clásica, lo discutirá muy extensamente. Desde los romanos, hemos tomado la costumbre de traducir esa palabra por "amistad", traducción muy poco conveniente. *Philía* viene del verbo *phileo,* que significa "amar". No amar con amor, aunque ese sentido también sea posible; la *philía* es el género cuyas especies son los diferentes tipos de afecto capaces de vincular a individuos. Y en la ciudad griega tiene aspectos institucionales muy importantes. Desde luego, se trata sobre todo de la amistad entre hombres, que suele ser la base de asociaciones políticas informales llamadas *hetaireiai,*(4) y tanto Platón como Aristóteles dirán con mucha justeza que la *philía* es por excelencia el tipo de relación entre individuos que puede prosperar y desarrollarse en una comunidad libre, y el que presupone una comunidad de esta índole. Clásicamente, la tiranía no puede tolerar la *philía*.[2] El tirano está interesado en impedir la creación, con independencia de sí mismo, de lazos muy fuertes

[2] <Véase Platón, *República,* IX, 576a, y Aristóteles, *Ética nicomaquea,* VIII, 1161a 30-35 a 1161b 1-10.>

entre las personas, que podrían favorecer la lucha contra su poder y, en todo caso, establecer en la sociedad un marco de referencia apartado de su influjo. Podemos ver la cosa bajo una óptica maquiaveliana –no digo maquiavélica– y preguntarnos cómo debe hacer el tirano para reinar. Respuesta: debe romper las amistades. Traslademos la situación a nuestra época: ¿qué necesita un poder totalitario para consolidar sus fundamentos? Romper a cualquier precio todas las relaciones independientes de él en la sociedad, procurar hacer polvo al pueblo hasta reducirlo a un grupo de individuos cuyo único marco de referencia y unificación sea el poder mismo. Por lo demás, no es una casualidad que, con mucha frecuencia, los relatos de tiranicidios presenten a amigos, como en el ejemplo ateniense celebérrimo entre todos de Harmodio y Aristogitón, los asesinos de Hiparco, hijo del tirano Pisístrato;[3] encontraremos otros casos en el sur de Italia. En consecuencia, la primera relación intersubjetiva que cuenta en la vida política de la colectividad es la *philía;* volveré a ella. El segundo elemento es, para retomar el término de Aristóteles en su examen de la tragedia, el *éleos* –también podríamos decir *sympátheia*–, es decir, no la piedad o la compasión un poco lacrimosas, sino el hecho de ponerse en lugar del otro y padecer, metafóricamente, lo mismo que él padece, no permanecer impasible ante su desdicha. Así, en un discurso de Demóstenes[4] hallamos un pasaje donde éste dice que, según opinión general, hace falta "tous asthenéis eleéin", mostrar *éleos* por los débiles, tener en cuenta lo que les sucede... La idea, desde luego, ya está en la *Ilíada:* les recuerdo la escena, al final del poema, entre Aquiles y Príamo.[5] En ella vemos todo el *éleos* que se nos antoje: cada uno se pone en el lugar del otro, y de varias ma-

[3] <En 514. Véanse Heródoto, *Historia*, v, 55, y vi, 123; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vi, 55-59, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, xvii y xviii.>

[4] <Demóstenes, "Contra Timócrates", 171, 1.>

[5] <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1)*, pp. 140 y 141.>

neras. Podemos pues considerar la *philía*, por un lado, y el *éleos*, por otro, como afectos típicos vinculados a las relaciones entre individuos. Reitero que aquí nos enfrentamos, claro está, a una institución informal, algo semejante a una costumbre, pero en el sentido fuerte del término: lo que se suele practicar en la *polis*.

En este punto es necesario hacer una digresión. Cuando se trata de afectos nos vemos frente a un hecho fundamental que es también una banalidad –no se reflexiona lo suficiente sobre las banalidades–, a saber: que los afectos no se imponen. Uno puede, hasta cierto punto, dirigir su comportamiento exterior y, con ese fin, dominar sus afectos; pero no podría modificarlos por un acto de la voluntad o la mera conciencia del deber moral. A lo sumo puede formarlos durante toda la vida, como dice Aristóteles al comienzo del segundo libro de la *Ética nicomaquea*.[6] Y he aquí una muy bella anécdota:[7] unos amigos de Sócrates, al conocer a un fisionomista de fama, le mostraron de lejos al filósofo y le pidieron que describiera su carácter. Tras observarlo con detenimiento, el fisionomista respondió que era un hombre colérico e incapaz de dominarse, lascivo, mentiroso, etc. Estupor y risas de los amigos, que van a contarle todo a Sócrates. Yo era todo eso, les dice éste, y desde entonces he cambiado, pero esos vicios me han quedado marcados en el rostro.

Volvamos un instante (digresión en la digresión, pero es necesaria) a la *philía*. No hay que olvidar que en la concepción griega, y Aristóteles lo menciona expresamente, sólo puede haberla entre iguales; es eso, por lo demás, lo que la convierte en el afecto democrático por excelencia. Sería ridículo, dice Aristóteles, imaginar a un mortal ligado a Zeus por un lazo de *philía*.[8] Por otra parte, ese afecto se dirige a lo que se puede valorar en el otro. Esto puede

[6] <Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1103a 25: "Las virtudes no nacen en nosotros por naturaleza ni contrariamente a ella: la naturaleza nos ha dado la capacidad de recibirlas, y el hábito lleva esa capacidad a su madurez" (trad. fr. de Tricot).>

[7] <Véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, iv, 37.>

[8] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 148, 149 y nota.>

parecer algo obvio, pero no olviden que la posición cristiana es completamente diferente; ya me ocuparé de ella. Como ven, entonces, en algún sentido la *philía* depende de la institución política de la ciudad, porque es ésta la que postula la igualdad de los individuos y genera con ello las condiciones de ese tipo de amistad; y al mismo tiempo, también es la ciudad, por supuesto, la que brinda a cada uno de sus miembros la posibilidad de valorizarse y ser de ese modo digno de la *philía*. Supongamos ahora que la conminación ética fundamental en una comunidad sea amar, no tolerar o tratar con piedad, sino amar a cualquier hijo de vecino con prescindencia de lo que sea, incluso tanto más cuanto más indigno sea desde un punto de vista moral. Como se sabe, ése es precisamente el contenido de la exhortación cristiana referida a las relaciones individuales. El verdadero héroe cristiano es aquel que puede besar las llagas de los leprosos, o el Jesús de la parábola de Dostoievski, que besa en la boca al Gran Inquisidor que acude a explicarle los horrores racionales por todos conocidos. Es indudable que en el mundo griego no hay nada parecido. La *philía* se dirige a otro en cuanto éste encarna un valor y es *kalós kagathós*, un ser "bello y bueno". El *éleos*, por su parte, se dirige a todo el mundo, pero no es amor; implica tener en cuenta al otro, considerar su infortunio y actuar en consecuencia. Se puede tener *éleos* por un leproso y ayudarlo sin por eso amarlo ni sentirse obligado a besarle las llagas.

Es cierto que en el universo espiritual griego encontramos algo que marca en él un límite y a la vez un cambio, y a cuyo respecto se ha dicho –de manera equivocada– que era una anticipación del cristianismo: me refiero desde luego a la posición que Platón atribuye a Sócrates y que se remonta muy probablemente al Sócrates histórico, la exhortación a no responder al mal con el mal. Más vale, dice Sócrates, sufrir la injusticia que cometerla. Pero una cosa es decir: no responderás al mal con el mal; la actitud concierne a nuestro comportamiento y depende de nosotros, es, como dice Aristóteles, *eph' hemín*. Y otra decir: amarás a quien hace el mal. Esta exhortación no concierne al comportamiento sino al

afecto, y en esa medida es absurda, porque nadie puede imponerse sus afectos. No discuto siquiera si hay que amar o no a quienes hacen el mal, pero consideremos lo que esto implica: ¡cuanto más haya Fulano torturado en Auschwitz, más habrá que amarlo! Aserción insostenible. Ésa es la duplicidad o la hipocresía fundamental del cristianismo: hipocresía no en el sentido habitual, sino en el sentido ontológico. Lo que se propone aquí es una suerte de falso absoluto, toda vez que es un absoluto absolutamente irrealizable y, por lo tanto, una nada. Vivimos bajo el monstruoso imperio de esta ética imposible desde hace casi diecisiete siglos; dentro de un momento veremos por qué hay que poner aparte los primeros siglos del cristianismo. Los resultados, qué duda cabe, son catastróficos; por ejemplo, la escisión esencial en el fuero íntimo de los individuos que Hegel vio con tanta claridad: cuando habla de la conciencia desdichada, se refiere en cierto sentido al cristianismo, que impone al individuo una regla a la cual éste jamás puede ajustarse. En resumen, hay una diferencia fundamental entre una ética que dice: a aquel que hace el mal (lo que yo, lo que nosotros consideramos como el mal) hay que contemplarlo, pese a todo, como si no se redujera por entero a lo que hace, como si siempre hubiera en él otras virtualidades –esta exhortación tiene un contenido, una aplicabilidad, atañe al comportamiento y no a los afectos–, y otra que dice: a quien hace el mal hay que amarlo tanto como a los otros e incluso más, lo cual resulta en una moral que, literalmente, nos exhorta a amar a Hitler y Stalin. Caricaturizo, claro está, pero ésa es en verdad la alternativa.

Esta segunda moral, la cristiana, de la que podríamos identificar pródromos en el Antiguo Testamento –en este aspecto, el Nuevo es menos innovador de lo que querría–, lleva pues a transformar al individuo en eterno culpable, siempre en falta en relación con la regla; queda entonces condenado a transigir perpetuamente con ella, a vivir en el compromiso y la duplicidad y no discriminar, cuando debería hacerlo. En cuanto al plano social y político, el cristianismo empieza por ignorarlo deliberadamente: no nos incumbe, dicen los Evangelios; todo poder viene de Dios,

dad al César lo que es del César (en la Epístola a los romanos), etc. Y la consecuencia necesaria es un clivaje, una escisión. Por un lado, un dominio público, instituido, donde César hace lo que tiene que hacer y, a pesar de todas las discusiones al respecto, no se ve cómo han de aplicarse las reglas de la moral: por mucho que su confesor imponga al rey una penitencia por haber hecho masacrar a unos cuantos millares de súbditos, esto no cambia en nada la legitimidad del monarca. Por otro lado, un dominio privado donde vale la exhortación irrealizable a amar al prójimo, sea cual fuere, más que a uno mismo. Es cierto que, una vez establecido el cristianismo cobró una amplitud intelectual extraordinaria y recuperó buena parte de la filosofía antigua y sus métodos; se asiste entonces a una elaboración de todos los problemas, incluidos los políticos, con la puesta en marcha de toda una casuística. A partir de cierto momento encontramos esta situación en los Padres de la Iglesia y luego en los teólogos de la Edad Media. Y los argumentos se enfrentan, en todos los sentidos: para condenar el regicidio o para justificarlo, o ambas cosas... Es que se ha reintroducido en el dominio público algo así como un derecho natural divino, que el monarca, pese a todo, está obligado a respetar. Pero jamás se llega a un acuerdo, una doctrina unívoca. Subsiste, a fin de cuentas, esa duplicidad de la institución, entre una política que participa de la mera realidad y una ética confinada en la vida privada de los hombres.

Ahora bien, lo importante –y por eso me vi en la necesidad de hacer esta digresión– es que esa duplicidad, esa mentira incorporada al funcionamiento concreto de la sociedad y a la representación que ésta se hace de sí misma, y que perdura desde la Edad Media hasta nuestro mundo de hoy en día, está ausente del mundo griego antiguo. Podríamos decir incluso que está ausente de todas las sociedades históricas, con excepción de las monoteístas. Los déspotas asiáticos no van a decir una cosa y hacer otra. En Grecia, en Roma, no se dirá que todos los seres humanos son iguales para ratificar a continuación las jerarquías existentes. No se pretenderá que la justicia deba prevalecer en las relaciones entre

ciudades. Se dirá: lo que prevalece en las relaciones entre ciudades, si éstas no son iguales, es la fuerza. Pero no encontraremos esas situaciones asombrosas en las que, por un lado, hay un derecho internacional que presuntamente asegura la justicia en las relaciones entre Estados, y por otro, intervenciones en Nicaragua, las islas Malvinas, Afganistán, etc., donde ese derecho no cumple, en rigor, ningún papel. Les llamo la atención sobre este hecho capital: una de las condiciones de existencia de lo que se llama ideología –en el auténtico sentido del término y no en su utilización como un comodín, tal cual sucede entre los althusserianos u otros, que están dispuestos a hablar de ideología de los griegos o de los trobriandeses– es justamente ese desdoblamiento entre el decir y el hacer.

Una distancia semejante entre un discurso mistificador y la realidad del obrar social tiene considerables prolongaciones: espero que podamos volver al tema el año que viene, cuando hablemos del mundo cristiano y poscristiano. Por el momento, adviertan simplemente esto: una verdadera ética sólo puede vérselas con lo que es *eph' hemín*, lo que depende de nosotros. Y es esencial reconocer precisamente ese ámbito de la vida psíquica que el hombre no controla; por lo demás, no se ve bien qué puede significar en este caso "controlar". Se puede controlar el comportamiento que resulta de los afectos, no los afectos mismos. Por consiguiente, toda exhortación ética dirigida a los afectos [*agregado del manuscrito:* a los deseos, a las representaciones en el verdadero (profundo) sentido del término] es absurda. Absurdo aún más grande: intentar imponer afectos imposibles o contradictorios. Así, amar a todo el mundo es, claro está, no amar a nadie; y amar lo que se detesta es no detestar nada en absoluto; pero quien no detesta nada no inviste nada. Cosa posible, en última instancia, pero reservada por definición a algunos individuos, ermitaños cristianos en el desierto o ciertos adeptos del budismo. Y la existencia de esos individuos marginales, ermitaños o santos, permite a la sociedad justificarse y culpabilizarse a la vez, al darse una prueba falaz de la posibilidad de realizar el ideal proclamado: san Mengano lo

logra, por lo tanto, nuestra moral no es absurda; pero nosotros no estamos a su altura y, en consecuencia, debemos hacer penitencia, prosternarnos, dar dinero en las colectas para construir la catedral, etc., y al mismo tiempo, sin duda, aprender a hacer trampas.

Hubo quizás un momento, en la historia del cristianismo, en que esa duplicidad todavía no estaba presente: pienso en los dos primeros siglos de su propagación (siglos II y III de nuestra era), período en el cual uno tiene en buena medida la impresión de que esos cristianos habían renunciado auténticamente a la vida intramundana bajo el influjo de una religión acósmica y esperaban en todo momento la Parusía, el retorno de Jesucristo. Con ello, la vida de aquí abajo –incluida, por supuesto, la de las instituciones políticas– perdía toda importancia, porque el Mesías iba a reaparecer de un momento a otro. En esas condiciones, cuando los individuos viven una vida que no es vida, con un pie en el estribo y el equipaje preparado para el viaje al más allá, cabe imaginar una práctica de la moral cristiana que no sea una constante duplicidad. Pero una vez que el cristianismo queda instalado de manera permanente en la sociedad, y por ende a partir del momento en que se convierte en la religión reconocida (313 de nuestra era, bajo Constantino) y luego en la religión obligatoria para todos los habitantes del Imperio, bajo pena de persecución (384, decreto de Teodosio), la duplicidad está en el centro de la institución cristiana de la sociedad, y ese hecho se prolonga hasta nuestros días en la escisión entre un discurso justificativo y la realidad.

Para concluir, volvamos a los dos elementos de la institución no formal de la sociedad en la antigua Grecia que son el *éleos* y la *philía*. Acerca de esta última, lean o relean el maravilloso pasaje de la *Ética nicomaquea*[9] en que Aristóteles dice que es la virtud más importante, más importante incluso que la justicia, de manera que los legisladores tienen razón cuando se preocupan más por la *philía* que por aquélla. Frase muy curiosa y que habría que ahondar, tanto

[9] <Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 1155a 23-29.>

en lo que corresponde al referente histórico en el que piensa Aristóteles como para comprender sus significaciones. Comoquiera que sea, él tiene sin duda presente, de manera negativa, el hecho de que los tiranos no puedan avenirse a la amistad entre los ciudadanos; y agrega que si la *philía* reinara por doquier en la ciudad, no habría necesidad de justicia porque, como dice el proverbio, "entre amigos todo se comparte".[10] Traza así una especie de perspectiva límite, un ideal en el cual no se plantearía, en particular, la gran cuestión de la justicia distributiva (¿qué hay que dar a quién?), porque no habría nadie que defendiera su propio bien ni codiciara el ajeno, y los términos mismos de "mío" y "tuyo" no tendrían vigencia.

Preguntas

El pasaje de Aristóteles que usted cita no coincide de manera muy precisa con lo que dice Platón en la República, *y que podría resumirse así: en el fondo, la meta del comunismo es que las personas puedan verdaderamente decir "nosotros".*

Claro. Si cité a Aristóteles fue, lo reitero, porque lo considero como un auténtico pensador de la democracia,[(5)] en tanto que la ciudad ideal de Platón es jerárquica y aristocrática, y por otra parte no verdaderamente aristocrática porque, a fin de cuentas, detrás de la clase dirigente encontramos el *Logos* o al propio Dios. Pero usted tiene razón. Y las célebres palabras "lo mío y lo tuyo, esa expresión fría", aparecen en Platón. En una verdadera ciudad ya no debe decirse "lo mío, lo tuyo", frase que congela, es indigna, es *psykhrón*.

Para Rousseau, en El contrato social, *la crítica del principio de representación parece indisociable de la crítica de toda coalición de intereses*

[10] <Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1159b 30.>

particulares. Dice, de tal modo, que la voluntad general no puede querer otra cosa que su propio interés, pero con la condición de que cada individuo renuncie, en materia de asuntos públicos, a decidir de acuerdo con su interés personal exclusivo. En lo concerniente a Atenas, ¿había otra cosa además de esas redes de opinión, influencia y asociación? ¿No existía algo semejante a los partidos, en el sentido moderno de la palabra?

Muy buena pregunta…

Y en el mismo orden de ideas: a la vez que afirma el principio de la soberanía del cuerpo social, Rousseau dice que habría que reservar a unos magistrados, exteriores al pueblo, la prerrogativa de redactar y proponer leyes; y en el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, *agrega que una de las causas de la ruina de Atenas fue el hecho de que cualquier ciudadano pudiera acceder a los cargos de la magistratura.*

Responderé a sus preguntas en orden inverso. Sobre el tercer punto: debe de acordarse, hemos citado largamente *El contrato social.*[11] De hecho, Rousseau efectúa dos distinciones. Ante todo, opone el "soberano" al "príncipe". El soberano es el cuerpo político tal como él lo imagina, dotado en especial del poder instituyente, constituyente y legislativo; el príncipe es lo que nosotros llamaríamos el gobierno. También se lo llama, desacertadamente, poder ejecutivo, en una traducción del griego *telestikón*, que no quiere decir en absoluto eso sino "poder de hacer las cosas". Rousseau es muy claro al respecto. Habría que ahondar en la cuestión sobre la base del texto mismo, pero le recuerdo que llega a decir que una ley, si no ha sido aprobada por el pueblo, no es una ley, cosa que, tomada al pie de la letra, haría de todos los Estados de su tiempo tiranías. Y la soberanía, en cuanto poder legislativo, es para él inalienable. Por lo tanto, la existencia de parlamentos o asambleas viola la idea de soberanía y las leyes votadas por

[11] <Véase *supra*, pp. 135 y ss.>

esos órganos no son verdaderas leyes; lo serían, en rigor, si se las aprobara por referéndum. Ahora se plantea también el problema de saber qué es el príncipe en la constitución concebida por Rousseau. Los pasajes que hemos visto son, creo, suficientemente claros: la democracia es el régimen en el cual hay identidad entre el soberano y el príncipe. Es decir que el pueblo no sólo hace las leyes, sino que gobierna. Esto parece excluir, entonces, la existencia de magistrados especializados. Hay que decir que en este punto las cosas son un poco confusas en Rousseau. En alguna parte él dice que es imposible que todo el mundo se ocupe continuamente de los asuntos de todos. Pero tenemos la impresión de que al decir eso está rechazando un modelo en el cual se convoque a cada rato una asamblea del pueblo para decidir si hay que gastar unos centavos para repintar una fuente o enviar una carta a un Estado vecino… Por supuesto, si se habla de la democracia ateniense, había cierto grado de especialización, de separación entre el pueblo y los magistrados, con la salvedad de que estos últimos, como les he dicho,[12] no son representantes; se los designa por sorteo o por rotación, y en algunos casos son elegidos para cumplir determinadas tareas bien precisas. La cuestión es saber cuál debe ser la relación entre ese cuerpo de magistrados y el cuerpo político en su totalidad, el pueblo soberano. <…> En síntesis, para Rousseau, o bien la soberanía está en manos del pueblo o bien no existe más que un amasijo de individuos, indigno del nombre de sociedad humana. Recordarán su frase sobre la democracia en *El contrato social:* si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente; pero ese régimen es sin duda demasiado perfecto para los hombres. Y por eso conduce a la separación de la magistratura y el cuerpo político. Ésos son los elementos del debate, no quiero repetirme. ¿Puede decirse que la solución ateniense, con la separación relativa de los magistrados, su modo de designación, etc., es impracticable? ¿Y se le pueden imputar la decadencia y la ruina

[12] <Véase *supra*, pp. 103 y ss.>

de Atenas? Hoy no vamos a poder hablar de esto, pero espero dedicar los seminarios que nos quedan[13] a discutir, entre otras cosas, el fracaso y la caída de la democracia. Puede sostenerse que esta manera de resolver la relación entre magistratura y comunidad política contribuye en óptimo grado a la educación política de todos los ciudadanos, porque cada uno de ellos puede llegar a ser magistrado y este cargo está bajo el control del pueblo. Se aprende a gobernar gobernando: no hay otro método. Y por eso en un sistema así, como les decía, no se puede hablar de Estado. <...> Como es obvio, habría que hilar fino sobre las cuestiones de las competencias técnicas, la burocracia, la tecnoestructura. Podremos discutirlas; a mi entender, la solución está siempre en la idea de una *paideia*, una educación política de todos los ciudadanos. Y esto, claro está, nos remite al problema del presunto poder ejecutivo y la mistificación que constituye esta expresión. Recordarán lo que les dije, para tomar un ejemplo capital, de la facultad de declarar la guerra. En un caso menos dramático, cuando el gobierno propone una vez por año un presupuesto a la Asamblea, el reto, en nuestras sociedades modernas, es enorme: ¡piensen que se trata del 50% del producto bruto nacional! Pues bien, en ese momento el gobierno no ejecuta ninguna ley, se limita a valerse de una prerrogativa que le otorga la Constitución; y al hacerlo gobierna, decide sobre la afectación de los créditos, etc. Dicho esto, en ciertos temas está, no obstante, atado por la ley; y, en realidad, sólo puede tomar decisiones marginales, porque en lo esencial los créditos presupuestarios deben prorrogarse de un año a otro y, a lo sumo, es posible modificarlos en el 2% o el 3%. Eso es lo que nuestros amigos del Partido Socialista descubrieron cuando tomaron el poder: si nos quedamos en el marco existente no se puede ir más lejos; todo el resto ya está determinado, bloqueado. Pero insistamos: desde el punto de vista lógico, jurídico, al proponer el presupuesto el gobierno no ejecuta ninguna ley. Por otra parte, lo

[13] <Seminario XXII del 1° de junio de 1983; los dos seminarios siguientes se perdieron.>

que vota la Asamblea no es una ley. Simplemente, desde hace siglos y gracias a la victoria de los comunes ingleses, es un principio adquirido: "no hay impuesto sin representación". Si el príncipe quiere tomar nuestro dinero, es menester que nosotros estemos de acuerdo, es menester una votación; y los sometidos han utilizado esto como una herramienta de control de sus gobiernos, por ejemplo, para rechazar una política de conquistas o de colonización. Para volver a Atenas, ya les he explicado que los magistrados, en lo esencial, tienen un poder ejecutivo en el sentido moderno de la expresión, y sólo algunos (los estrategas), en cierta medida, un poder de gobierno. Punto muy importante: en la democracia ateniense el cuerpo político no sólo tiene a su cargo la legislación, también le incumbe gobernar; si debe haber una guerra, es el pueblo el que lo decide. Y esta situación se da también en otros lugares, en Esparta, por ejemplo.

<Sobre la distinción entre poder ejecutivo, poder de gobernar y poder legislativo.>

El problema de la confusión entre el cuerpo gubernamental y el cuerpo ejecutivo casi no se plantea en la democracia antigua; en cambio, está muy presente en la Revolución Francesa, durante la etapa de la Convención. A partir de cierto momento, ésta es a la vez órgano de gobierno y órgano ejecutivo; así, designa comisarios extraordinarios, etc.: volveremos a ocuparnos de esto cuando abordemos la Revolución Francesa, materia inmensa y apasionante. El rasgo que marca esa fase de la Revolución radica en que, de alguna manera, se suprime la totalidad de las distinciones y todo corresponde a la Convención a través de las facciones o cuasi partidos representados en ella, por ejemplo, los jacobinos, sin que exista ningún tope: una prueba, el funcionamiento del Tribunal Revolucionario, que recibe sus instrucciones de la Convención. Un auto de acusación de ésta equivale a un fallo de aquél de guillotinar a los acusados. Y hasta Termidor, las absoluciones representan una ínfima minoría de los casos: en la práctica bastaba con

ser acusado para ser condenado, a tal punto el Tribunal estaba bajo la férula de la Convención. En cuanto a la existencia de órganos de control en Atenas, los remito a lo que les he dicho de la *graphé paranomon*,[14] en la que el pueblo es instancia de apelación contra sí mismo en el seno de tribunales formados por facciones seleccionadas de manera aleatoria en el cuerpo político.

Con respecto a la segunda parte de su pregunta, a saber, el proceso legislativo, coincide con un problema que se planteó efectivamente en la Antigüedad y sobre todo en Atenas. No he insistido mucho en la posibilidad (criticada por Rousseau) brindada a todos los ciudadanos de proponer una ley; pero sí les dije que en el siglo v a. C., en todo caso, toda propuesta de ley debe emanar de la *Boulé*, el Consejo de los Quinientos, cuyos miembros se echan a suerte con equipartición de las tribus, o haberse sometido a su examen: hay, pues, un filtro. En el siglo IV a. C., las cosas siguen su curso; en principio, persiste la distinción fundamental entre leyes *(nomoi)* y decretos *(psephísmata)*, es decir, entre disposiciones generales y particulares, aun cuando en el detalle las cosas no resulten muy claras. Pero en los hechos parece que la distinción se desdibuja y la *Boulé* pierde en la práctica su facultad de filtrar las propuestas. Es divertido ver la oscilación de Aristóteles, en un pasaje que les he citado de la *Constitución de los atenienses*,[15] donde esboza una crítica de ese proceso (se ha despojado a la *Boulé* de su derecho de control previo y esta situación genera un riesgo de malas decisiones) para aprobar inmediatamente después sus consecuencias (el gran número es más difícil de corromper que el pequeño).

En cuanto a la idea de un legislador exterior al cuerpo político, creo que en ella podemos escuchar el eco de cierta nostalgia de Rousseau, que habría querido cumplir en persona ese papel para Polonia. Es así que, en la Grecia clásica, sucedía con bastante frecuencia que una ciudad apelara a un extranjero para que le

[14] <Véase *supra*, pp. 162 y ss., y nota complementaria.>
[15] <Véase *supra*, p. 99 y nota complementaria.>

diera sus leyes, con la idea de que un foráneo sería imparcial y no favorecería a los *oligoi* contra el *demos* o a la inversa, etc. El propio Solón (que era ateniense), una vez establecida su legislación, hizo jurar a los ciudadanos que no la modificarían en ningún aspecto mientras él estuviera ausente de Atenas, tras lo cual se marchó por diez años.[16] Pero para nosotros el interrogante es: ¿se puede considerar seriamente una opción semejante, si se tiene aunque sea algo de apego a la idea de autonomía y autoinstitución explícita de la sociedad como núcleo del proyecto político? Puesto que la apelación a un legislador externo implica toda una visión del mundo histórico y una visión de la comunidad política como un medio en principio tranquilo, al que disputas internas pudieron poner en crisis en determinado momento, pero que no espera más que a un hombre sabio, una suerte de árbitro exterior, que ha de establecer de una vez por todas las leyes destinadas a regir su funcionamiento. A mi juicio, esta visión está en completa contradicción con lo que tratamos de explorar bajo el término de autonomía o autoinstitución.

Para terminar, sobre la crítica de las coaliciones en Rousseau: es a la vez muy viva y muy pertinente. Se diría que la gente descubre hoy que el corporativismo es nocivo para la República, y los diarios no hablan más que de eso... En Rousseau se trata de coaliciones de intereses, cosa que, en sustancia, es muy distinta a la subdivisión del cuerpo político en unidades de menor dimensión, una realidad que existe en Atenas y que, de todos modos, es imposible de suprimir. En el Ática encontramos así los *demoi*, las municipalidades, que se ocupan sin duda de ciertos aspectos del autogobierno local. En cuanto a la cuestión de los partidos: en la antigua Grecia y sobre todo en Atenas, en cierto sentido no hay partidos; en otro sentido los hay, e incluso podría decirse que no hay otra cosa. Cuando se lee a los historiadores antiguos o a Aristóteles, se ve a la ciudad constantemente dividida entre el *demos* (o

[16] <Heródoto, *Historia*, I, 29; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XI, 1; Plutarco, "Vida de Solón", 92e-f.>

los *pollói)* y los *áristoi* (u *oligoi)*: pueblo contra aristocracia o demócratas contra oligarcas. Pero a decir verdad, no se trata de partidos en el sentido moderno. El verdadero partido, con su estructura organizacional, es una invención del siglo XIX y del movimiento obrero: creación grandiosa y catastrófica. Hablo de partidos y no de familias, de afinidades, como en el caso de los "orleanistas" o los "bonapartistas". Esta forma de partido moderno no existe en Atenas. Por otra parte, estamos bastante mal informados sobre esas realidades.(6) Lo que se advierte es que las pertenencias no son ni fijas ni deducibles de las posiciones sociales. De tal modo, en Aristófanes u otros autores encontramos el indicio de que había mucha gente del común que adoptaba posiciones aristocráticas; y sabemos que Clístenes, Pericles y otros entre los jefes de lo que puede llamarse, con un abuso del lenguaje, partido democrático de Atenas, provenían de la aristocracia (en el caso de Clístenes y Pericles, la familia de los Alcmeónidas). Podrá decirse, claro está, que se hicieron demócratas porque era su única manera de acceder al poder... Pero la cuestión no es ésa. Lo esencial es que en Atenas se mantiene esa diversidad, porque los *pollói*, el "gran número", una vez llegados al poder con, digamos, las reformas de Clístenes, no exilian ni masacran a los aristócratas, sino que los mantienen en la ciudad, donde éstos siguen teniendo un papel. En particular, hacen un masivo aporte: ya les dije unas palabras del sistema de las liturgias,[17] forma de impuesto reservada a los ricos y, por lo demás, forma esencial del impuesto, dado que los otros son verdaderamente menores. En la Antigüedad, las finanzas de la ciudad no se basan en el impuesto. Pero para el problema del papel de los intereses particulares en la vida política de Atenas, el aspecto más notorio es a mi parecer la legislación de Clístenes,[18] y sobre todo la redistribución del cuerpo político, que ésta introduce para quebrar, precisamente, tanto las lealtades tribales clásicas como la lucha entre los tres sectores de la población (marítimo, urbano y rural) que se ha desplegado durante todo el siglo IV a. C., acompañando el acceso de Pisístrato al poder. De modo que la reforma clisteniana no consistió simplemente en recrear unidades territoriales racionales, como lo hizo por ejemplo la Revolución Francesa: a decir verdad, son bastante poco racionales. Lo esencial era constituir subunidades políticas, cada una de las cuales agrupaba de manera equilibrada elementos de las tres comunidades para hacer imposible, dentro de cada tribu, la preponderancia de intereses extrapolíticos. Como ven, el problema de la interferencia de los intereses particulares está muy presente en Atenas en 508 a. C., y se le da una respuesta de gran pertinencia, aunque para nosotros no pueda tratarse de un modelo, desde luego.

[17] <Véase *supra*, p. 203 y nota complementaria.>
[18] <Véase *supra*, pp. 123 y ss., y nota complementaria.>

Acerca de la imaginación radical: usted parece creer que puede existir un individuo con una imaginación no mutilada, que sería más dichoso; habla de una expansión de la vida en el transcurso de un psicoanálisis. Si nos proponemos una sociedad donde la imaginación no esté mutilada, ¿la propuesta no se funda en una idea de la naturaleza humana?

A despecho de ciertas corrientes de moda de las que hace poco les he dicho una o dos cosas, hay una naturaleza humana, claro está, y no se reduce al "bípedo parlante": se caracteriza precisamente por la imaginación radical. Pero también les he dicho que, al contrario de lo que querría la filosofía tradicional, de esa naturaleza humana no se puede deducir una política. Lo repito: decir que la creación es lo propio del hombre no permite sacar ninguna conclusión política, porque esa creación puede ser tanto sublime como monstruosa. Como es obvio, no queremos, por ejemplo, una sociedad donde la imaginación radical esté liberada al extremo de desarrollar sin término la facultad de inventar nuevas atrocidades y crímenes. Si el pensamiento político puede y debe tomar en cuenta esa idea de la naturaleza humana, es en la medida en que dicha idea nos libera de la hipoteca de una ontología tradicional que pretenda dictarnos una política; eso es todo, no se puede ir más lejos. En cuanto a decir que si la imaginación radical de los

individuos no estuviera mutilada éstos serían más felices... Por mi parte preferiría dejar de lado la palabra "feliz". La felicidad –Hannah Arendt insistió mucho en esto– no es, en efecto, el objeto de la política. Y si la política de los tiempos modernos consistió a partir de determinado momento en prometer a la gente la felicidad, fue al precio de una enorme desviación. La institución de la sociedad puede permitir a los individuos buscar e inventar la felicidad tal y como la conciben; no puede asignarse el objetivo de realizarla, bajo pena de convertirse de inmediato en tiranía. Ahora, con respecto al individuo de imaginación mutilada, no veo las cosas como usted. Es cierto que escribí que la institución de la sociedad que conocemos entraña una enorme parte de mutilación del individuo, más allá de lo que sería inevitable; y en un sentido, cuando nos miramos unos a otros, vemos como en un espejo a seres humanos que viven a la centésima, la quinta o la tercera parte de sus posibilidades. Esto no significa que la meta de una verdadera educación, o del psicoanálisis, sea simplemente liberar la imaginación radical. ¿Qué pasa en el psicoanálisis, en qué sentido se puede hablar en él de expansión del individuo? Hay sin duda una liberación de la imaginación, de la actividad fantasmática, del deseo; pero en el analizante va a la par con el reconocimiento de sus propios afectos, y con un cambio de su actitud hacia todos los procesos en acción en el universo psíquico; es decir que el analizante se vuelve capaz de tomar cierta distancia y saber qué le pasa y qué quiere. Se establece, pues, una nueva relación entre la parte consciente y lo inconsciente, el pensamiento reflexivo y la imaginación. Y de ese proceso, que es posible definir con bastante precisión en el caso del psicoanálisis, puede hacerse el ideal de la educación en una sociedad autónoma. Si quisiéramos ir más lejos, tendríamos que examinar en detalle lo que significa educar a los niños tratando de hacerles aceptar determinados principios de realidad como la existencia del otro, etc., una vez admitido que la naturaleza humana es la imaginación radical y, ante todo, el egocentrismo o solipsismo fundamental de la mónada psíquica. Contra las ilusiones en boga en la mayoría de los "izquierdistas" presuntamente subversivos, es un absurdo decir que sólo hay que eliminar el capitalismo y la naturaleza humana se expandirá, todo el mundo se besará, ya no necesitaremos normas ni leyes, etc. Es cierto, hay en la hora actual un grave problema de escolarización: se advierte al punto la distancia existente entre el objetivo de una educación autónoma y lo que puede constatarse en una escuela contemporánea con la esclavitud de las clases, los programas, los maestros desinteresados de su trabajo, etc. Tenemos una prueba experimental de lo que podría ser otra educación: en sociedades donde la escuela no existe bajo esa forma, encontramos individuos que son mucho mejores bailarines o cantantes que los demás; pero todo el mundo sabe cantar y bailar. Esto no sucede en modo alguno en nuestras sociedades contemporáneas. Otro ejemplo: al nacer, no todo el mundo tiene, me parece, la posibilidad de ser un Arquímedes, un Gauss o un Newton; pero tengo la profunda convicción de que el horror a la matemática y la incapacidad en ese ámbito que caracterizan al 90% de los individuos en la sociedad moderna se deben exclusivamente a la manera de enseñarla, que traduce una falta de interés por el vínculo entre la imaginación (puesto que la matemática es sobre todo una cuestión de imaginación) y el pensamiento en sentido estricto. La matemática es la imaginación y al mismo tiempo lo conjuntista identitario. Se trataría de hacer algo distinto de lo que se hace en la práctica pedagógica actual, y esto tiene considerables implicaciones.

Con referencia al lugar que ocupan en la democracia ateniense individuos como Solón, Clístenes o Pericles: ¿habría podido existir una democracia sin personalidades como ellos? ¿Esa democracia no es, en cierta medida, el resultado directo de su intervención, de sus reformas?

Podemos efectivamente volver a ese problema, del que ya hemos hablado y que es real. A mi criterio, la cuestión, para una política democrática, no pasa por eliminar a los líderes, sino por instaurar una relación diferente de la comunidad con el individuo excepcional. No creo que debamos adherir a cierta tradición democrática,

que tampoco está ausente en el movimiento obrero, y en la que encontramos una especie de aversión a cualquier individuo que sobresalga. Le haré notar, además, que esa aversión no impidió en absoluto a algunos grupos o movimientos caer en lo que se dio en llamar –curiosa expresión– culto de la personalidad, y ello mucho antes de Stalin. Tampoco hay que imaginarse que la reforma de Clístenes salió íntegra de su cabeza. Una medida de ese tipo es necesariamente la expresión del espíritu de su época y, por lo tanto, también de la población, que la aprobó; no sabemos, por otra parte, a quién se debió la idea. Lo mismo vale para Pericles. Hay una tendencia, manifestada por el conjunto de la sociedad; esas decisiones políticas no pueden reducirse a las intervenciones puntuales de tal o cual individuo. Esto es un poco lo que traté de mostrar a lo largo de este seminario: estamos ante una creación social histórica orientada de determinada manera, y que empuja a una colectividad a realizar la igualdad, a interrogarse sobre el sentido de la ley o la justicia, sobre la legitimidad del uso de la fuerza, etc. Es verdad que, a partir de un momento, vemos aparecer individuos excepcionales que articulan todas esas cuestiones; por lo demás, no sólo las articulan, hay toda una dialéctica entre la comunidad y el individuo de excepción. Desde luego, también tenemos lo que se dice en la época moderna, de un modo completamente demagógico, sobre la relación entre las masas y sus líderes o el partido, que según Lenin tenía que estar un paso por delante de las masas, a raíz de lo cual se situaba a 3 km a un costado; pero ésa es otra historia... Para terminar, asimismo puede suceder que el líder incite a la comunidad a tomar decisiones que ella no habría tomado y ni siquiera hubiera sabido formular sin él. Lo esencial es saber si la colectividad es capaz de hacer suyo, de manera creativa, lo que se le propone.

Al respecto, recordarán la imagen que encontramos tanto en la tradición romana como en los griegos: Heródoto cuenta que el tirano Periandro, que acababa de tomar el poder en Corinto, hizo pedir consejo a Trasíbulo, tirano de Mileto, más experimentado, sobre la manera de asentar su autoridad. Trasíbulo, sin pronunciar palabra, llevó al enviado de Periandro a un campo donde cortó todas las espigas que sobresalían. Comprendiendo el mensaje, Periandro hizo matar a todos los ciudadanos destacados.[19] ¿El sueño de una sociedad autónoma se reduciría acaso a cortar todas las cabezas sobresalientes? Imaginemos la aplicación de este principio a la sociedad contemporánea: se excluiría del conservatorio a cualquier pianista que mostrara dotes excepcionales; o se prohibiría hacer matemática a un estudiante de 18 años recién cumplidos que inventara y demostrara un teorema... Sé bien que los campos pedagógico y político no son estrictamente comparables, pero la diferencia no es radical. Insisto, se trata de que la comunidad llegue a reconocer a los individuos de excepción y a la vez mantenga cierta distancia y los controle. No olviden además lo que les dije del aspecto agonístico de la sociedad griega antigua, que tiene un papel muy importante en la constitución de la comunidad de iguales, pero que, a partir de determinado momento, será uno de los gérmenes de la destrucción de la democracia, puesto que, en última instancia, para Alcibíades o Creonte ser el mejor significa ejercer el poder y hacer aprobar sus propuestas, sin que importe mucho su contenido. Agreguemos que lo que podemos llamar con Nietzsche el resentimiento, la actitud del hombre del común contra el hombre de excepción, era mucho menos habitual en la Antigüedad griega que en la época moderna, aunque puedan revelarse algunos indicios de su presencia. Ahora bien, con prescindencia de cualquier consideración estética o ética, éste es un afecto esencialmente antidemocrático, porque la democracia implica: todos son libres, todos son iguales y cada uno actúa al máximo de sus posibilidades. Cuando escucho a un gran pianista no me siento escandalizado ni humillado; ocurre lo mismo cuando escucho un discurso político: estoy de acuerdo o no, pero no me rebaja. Lo determinante, también en este caso, es el sentimiento de pertenencia responsable a una comunidad. ¿Soy

[19] <Heródoto, *Historia*, v, 92.>

parte actuante en lo que sucede? Después de todo, Pericles es uno de nosotros; lo hicimos nosotros, vive aquí, y si puede proponer lo que propone es porque nuestra comunidad es lo que es. En consecuencia, bien puede haber unión de los integrantes del cuerpo político entre sí y con ciertas personalidades excepcionales.

XXII. SEMINARIO DEL 1° DE JUNIO DE 1983

A LO LARGO de este año hemos procurado encontrar las raíces –no las causas, ni las condiciones necesarias y suficientes– de la democracia y la filosofía en esa primera aprehensión imaginaria del mundo griego que es su mitología. Luego hablamos de la constitución de la ciudad y de algunos aspectos esenciales de la democracia. En este punto de nuestro recorrido, querría insistir en el tipo de relación que mantuvo la actividad política con la filosofía. Sin entrar en los pormenores de esa historia, digamos que durante el período que va desde el siglo VI, con los filósofos jonios, hasta Platón, se asiste a la creación de la filosofía y a su primer gran desarrollo; y, al mismo tiempo, al verdadero surgimiento de la democracia, con la reforma de Clístenes, seguida de un proceso continuo de ampliación y perfeccionamiento: proceso, y no régimen político dado de una vez y para siempre. Y durante este período, la relación entre filosofía y política es a la vez evidente y flagrante, pero también, en cierta manera, subterránea. Lazo profundo, porque estas dos actividades participan de la misma creación fundamental, a saber, el cuestionamiento de lo dado, trátese de la institución política en sentido restringido o de la institución global, la representación del mundo. Las dos rompen los marcos recibidos y no aceptan otros supuestos previos que los basados en su propia actividad. Pero no hay un lazo explícito, toda vez que los filósofos no reivindican ningún saber, ninguna competencia específica que les permita decir al resto de los ciudadanos: éstas son las únicas buenas leyes de nuestra ciudad. Quizás habría que ponderar aquí esta afirmación, pensando sobre todo en la escuela pitagórica que, constituida en secta, parece haber tenido objetivos políticos en el sur de Italia, en Crotona y otras ciudades. Algunos de sus miembros, por ejemplo, Arquitas de Tarento, tuvieron un papel importante en sus ciudades

sin olvidar que eran pitagóricos. Pero, en líneas generales, los filósofos no se postulan como los poseedores de la sabiduría política, los únicos capaces de decidir sobre las leyes de la ciudad; se consagran a la reflexión más rigurosa posible sobre todas las materias de la indagación antropológica en el sentido más amplio, más digno del término, y esa indagación, lo hemos visto, ya está plenamente presente con Heráclito.[1] Mediante demostraciones y razonamientos rigurosos, los filósofos se afanan en alcanzar lo que a posteriori se ha de llamar una auténtica *episteme*. Una vez más, las demostraciones matemáticas son obra de la escuela pitagórica, y, en el ámbito filosófico, los eleatas y sobre todo Zenón son los primeros en utilizar el modo de demostración negativo o por el absurdo, que procura poner de manifiesto las contradicciones a las cuales conduce una aserción. Pero en esta época nadie sueña con demostrar por razonamientos rigurosos cuáles deben ser las leyes de la ciudad, ni con establecer una filosofía política que de una vez por todas dé solución a las cuestiones planteadas por la actividad política de la colectividad. Y no creo que esto se deba a una demora cualquiera en el desarrollo del pensamiento filosófico, y menos aún a un olvido o un déficit. Diría, al contrario, que una actitud semejante, aun cuando no se la explicite como tal, muestra en los filósofos una conciencia profunda del hecho de que la política es asunto de la colectividad: del *demos* en las ciudades democráticas o de los *áristoi* en las restantes. En otras palabras –y ya me ocuparé in extenso del tema–, que compete a la *doxa* y no a la *episteme*. Y esta actitud es contemporánea de la lucha por el establecimiento de la democracia en todas las ciudades donde tenía lugar –con la excepción, por tanto, de Esparta y las ciudades lacedemonias–, una lucha que inauguraba la problemática de la institución y mostraba así que la fuente de esta última es la actividad instituyente del pueblo. La ciudad misma formulaba su ley y podía tolerar perfectamente que ésta fuera discutida y modificada; de hecho, no hacía otra cosa, y se mostraba a la vez capaz de llevar a buen puerto las empresas más difíciles en términos materiales o las más sublimes en el plano del espíritu, en una época que en verdad era todo menos apacible. Y esto iba a la par –ése es el punto esencial– con el reconocimiento del hecho de que nada podía determinar de antemano el contenido de la ley: no existía norma extrasocial, ya fuera teológica o filosófica, con arreglo a la cual éste se estableciera.

[1] <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 256-292.>

Ésa es pues la práctica de la democracia. Se refleja también en un elemento del que ya les he hablado y que, aunque nos parezca muy extraño, en cierto sentido es evidente y concierne a la autopostulación del cuerpo político: ¿quién es ciudadano? ¿Cómo definir el cuerpo de ciudadanos? O, en términos más generales, ¿cuáles son las personas entre quienes hay ley y exigencia de justicia? Hoy me gustaría dilucidar otra cara de este problema, y la mejor manera de hacerlo es tal vez referirse al célebre y terrible diálogo entre los melios y los atenienses,(1) tal como lo transmite Tucídides.[2] Algunas palabras sobre el trasfondo histórico. Melos es una isla del mar Egeo cuyos habitantes, si bien de origen lacedemonio, habían querido permanecer neutrales en la Guerra del Peloponeso. En 416 a. C. los atenienses deciden no tolerar más que haya en el Egeo islas que no participen de su coalición y desembarcan en Melos, con bastante facilidad debido al poder de su flota y su ejército. Los melios se refugian entonces en la ciudad fortificada y rechazan la adhesión forzada que los atenienses quieren imponerles, a la que responden con una nueva propuesta de estricta neutralidad. Rechazo definitivo de los atenienses, que mantienen el sitio de la ciudad y luego, tras diversas peripecias, la invaden, masacran a todos los varones adultos y venden como esclavos a las mujeres y los niños. No hay que olvidar, en particular, este final horrible, porque también pertenece a la historia de la democracia ateniense, y eso en 416 a. C., en el momento de su mayor madurez política.

[2] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, v, 6.>

Con ello no se pone en entredicho la democracia como tal, desde luego, pero el suceso deja ver que una ciudad democrática también es capaz de horrores semejantes. Concentrémonos, sin embargo, en la discusión entre melios y atenienses, que Tucídides nos ha transmitido un poco como si la hubiese presenciado: cada uno de los campos toma la palabra, argumenta, responde. No se trata, claro está, de una transcripción taquigráfica, pero tampoco es una invención, pues lo que se dice exhibe plena conformidad con lo que sabemos del mundo griego. Reproche de los melios a los atenienses: su acción es injusta, porque quieren hacernos entrar a la fuerza en la coalición. Respuesta de los atenienses: la cuestión de lo justo y lo injusto sólo puede plantearse entre iguales; entre desiguales sólo prevalece la fuerza. Suele hacerse únicamente una lectura negativa de este pasaje y de la concepción, central en el mundo griego, que en él se expresa: no podría haber derecho que incumbiera a personas o entidades desiguales. Pero su sentido positivo es igualmente importante: entre iguales deben prevalecer el derecho o la justicia, y no la fuerza, y a la inversa, además: donde prevalece la justicia, hay igualdad y, por tanto, discusión.

Estas cuestiones siguen siendo de suma actualidad para nosotros, y el argumento ateniense es la expresión de una realidad a la que ya he aludido con referencia a lo que, por antífrasis, se denomina derecho internacional. En efecto, ¿cómo definir esa igualdad, cómo designar a quienes son iguales, como no sea a partir de un acto instituyente que postule a la vez la igualdad y la categoría de individuos entre los cuales la hay? ¿Y quién va a realizar ese acto instituyente? ¿Quién lo realiza en nuestros días? Una cuantas personas que dicen: "nosotros somos los iguales", y votan leyes que excluyen de la igualdad a quienes todavía no tienen 18 o 21 años, o a los que son extranjeros, o a los que han perdido sus derechos cívicos. Un acto instituyente originario de esas características, aunque no esté presente en los hechos, empíricamente, siempre lo está desde un punto de vista lógico. Eso es lo que un filósofo del derecho moderno como Kelsen llama *Grundnorm*, la norma fundamental, la metanorma que permite postular todas las demás. En realidad, esa

Grundnorm no existe: lo que determina el cuerpo instituyente es lo que yo llamo primer acto instituyente. El cuerpo instituyente no puede sino autodefinirse. O de lo contrario, hay que recurrir a una norma extrasocial, y será Yahvé cuando ordena a los hebreos vivir de acuerdo con tales o cuales leyes, o san Pablo cuando exige que las mujeres se sometan a los hombres y las excluye de ese modo del cuerpo político, o cuando demanda la obediencia a los poderes establecidos, ya que todo poder procede de Dios. La norma también puede ser, por otra parte, una construcción teórica en la que el proletariado, con el partido que lo representa, es la clase revolucionaria que conducirá a la humanidad hacia la sociedad sin clases en la cual viviremos felices y tendremos muchos hijos...

Si nos vedamos ese recurso extrasocial, no podremos escapar a esta postulación arbitraria originaria: "nosotros somos el cuerpo instituyente, la fuente de la institución". Y la verdadera opción política es entonces la determinación de ese "nosotros", que puede ir del "yo" del autócrata a la colectividad lo más grande posible en condiciones de participar en el poder político. Veremos que Platón elude el problema, porque para él ese "nosotros" no existe: su sucedáneo está afuera, en otra parte, y en cierto modo es preciso recurrir a intermediarios aquí abajo para organizar la vida de la ciudad. Pero Aristóteles, ese filósofo del siglo v a. C. que vivió por accidente en el siglo IV a. C., lo enfrenta sin rodeos. En varios lugares, pero sobre todo en esos pasajes fantásticos de la *Ética nicomaquea*[3] que condensan de manera admirable la problemática y sus aporías. En lo político –que es aquí, sin lugar a dudas, la institución originaria– no existen lo justo y lo injusto, dice Aristóteles, porque éstos son conforme a la ley y para aquellos para quienes, por naturaleza, hay ley: para ellos existe igualdad en lo concerniente al hecho de gobernar (*arkhein*, infinito activo) y ser gobernado (*árkhesthai*, infinitivo pasivo).[4] Les repito, "por naturaleza", en Aristóteles, no se refiere a

[3] <Aristóteles, *Ética nicomaquea*, V, 10, 1134a 30-32 y 1134b 14-16.>

[4] [*Agregado en el manuscrito del 11 de abril de 1984*: *Árkhesthai* no es un simple "pasivo": los animales no son *arkhómena*, objetos de un *arkhein*. *Árkhesthai* es

nada biológico en sentido estricto; "he gar physis telos estí":[5] la naturaleza es el *telos*, la finalidad, la esencia, la *ousía*. En consecuencia, aquellos para quienes hay ley por esencia son los que son iguales en cuanto al "gobernar y ser gobernado". Reencontramos aquí todas las aporías. ¿Para quién puede existir esa igualdad? Para aquellos que se postulan como iguales "por esencia, por finalidad". Pero ¿quiénes son? En este punto hay que recordar el famoso pasaje de la *Política*, al comienzo del primer libro, cuando, por primera y última vez en la historia del pensamiento griego, un filósofo se propone dar una legitimación filosófica a la esclavitud. Hay personas, dice Aristóteles, que por naturaleza son libres, y otras que son esclavas por naturaleza. ¿Y por qué por naturaleza? Porque son incapaces de autogobernarse. En este pasaje hay, por supuesto, una gran ambigüedad. El moderno que quiera, por decirlo así, salvar a Aristóteles, hará una tautología (que es además la conclusión que se impone al leer el texto): sólo puede ser libre quien es capaz de autogobernarse. Y en nuestros días se dirá de manera igualmente evidente que un psicótico, un delirante, no es responsable de sus actos, y su firma en un documento jurídico, en un contrato, no puede ser válida en ningún caso: no puede gobernarse, por lo tanto, no es libre. Pero en esa defensa de la esclavitud persiste una ambigüedad: Aristóteles conoce su realidad masiva en Grecia. Sabe también que entre los esclavos hay personas más inteligentes, más sabias, con más *phrónesis* que muchos hombres libres. El propio Platón, durante un viaje a Sicilia, fue vendido como esclavo; y Aristóteles jamás habría dicho de él que era esclavo por naturaleza. Sus razonamientos coinciden sin duda con un prejuicio de su tiempo, ratificado a primera vista por ciertos hechos. A los ojos de un griego, los tracios a quienes sus propios padres vendían a los griegos del Ponto Euxino[6] eran a todas luces incapaces de gobernarse a sí mismos.

participar en una comunidad política donde también se está necesariamente "bajo la autoridad": donde se es sujeto del poder en los dos sentidos.]

[5] <Aristóteles, *Política*, I, 8, 1252b 32.>

[6] <Heródoto, *Historia*, V, 6.>

Sin querer escamotear la dimensión social e histórica concreta, la posición filosófica central es que sólo se puede hablar de igualdad y en consecuencia de ley, y en consecuencia de lo justo y lo injusto, desde el momento en que existe esa capacidad mínima de participación en la vida política, en el gobernar y el ser gobernado. Volvemos a dar entonces con el "círculo de la creación" del que les hablé en varias ocasiones, pero que ni Aristóteles ni ningún otro filósofo nombran como tal: el cuerpo político se autocrea como comunidad de los iguales entre quienes puede haber ley, ese enunciado universal que presupone la igualdad de aquellos a quienes se dirige. La cuestión del contenido de la ley, es decir, de lo justo y lo injusto, se plantea, desde luego, y debe poder ser objeto de deliberación y resolución; pero deliberación y resolución sólo por parte de quienes participan en la comunidad política. Hagamos lo que hagamos, no podemos escapar a ese círculo, que no es vicioso sino creador. Lo reitero: cuando se decide que ningún francés puede consumar valederamente un acto jurídico antes de los 15 o los 18 años, se excluye a esas personas del ámbito de la ley y, por tanto, del cuerpo de ciudadanos. Y sin embargo, no hay nada de trascendental en la fijación de la mayoría de edad a los 21, los 18 o los 16 años; si se la bajara a los 7 años, el problema lógico-filosófico y político sería el mismo: nosotros decidimos quién hace la ley, y hay gente a la que excluimos, aunque sólo sea de manera provisoria.

Ahora, ese pueblo de iguales en cuanto al poder y la ley, ¿a partir de qué formula y dice el derecho? La grandeza de la democracia consiste en reconocer este hecho filosófico fundamental: lo formula y lo dice *a partir de nada*. No empíricamente, claro: los actos legislativos están siempre contenidos en una continuidad histórica que por fuerza hace intervenir la materia prepolítica de la que ya hemos hablado veces pasadas, los diversos intereses particulares –aunque se procure apartarlos–, las motivaciones psicológicas, etc. Pero *nada* quiere decir que la ley no puede deducirse de otra cosa, que no es un comentario del Decálogo ni una consecuencia de la teoría de Platón sobre el ser. Mediante el acto instituyente, el pueblo se autoinstaura como legislador; ese acto describe las formas en que

debe llevarse a cabo la actividad legislativa para ser válida, formas que rigen mientras perdura dicho acto autoinstituyente. Por ejemplo, éste impone que todo proyecto de ley se discuta en la *Boulé*, el consejo, antes de que los ciudadanos lo voten en la *Ekklesía*. Pero no dice nada, ni puede decirlo, sobre el contenido de las leyes.

La democracia reconoce así el hecho esencial de que ser libre es comprender que no se tiene ningún recurso contra sí mismo. No se trata simplemente de admitir que se vive en el riesgo, aspecto con respecto al cual, por lo demás, no hay alternativa: siempre se vive en el riesgo; sino de admitir que el riesgo esencial al cual se debe hacer frente somos nosotros mismos, y asumir ese hecho. No buscar garante ni recurso divino, no considerar nuestros infortunios como un castigo de los dioses. Nuestros infortunios no se deben más que a lo que hemos hecho, como dice Pericles en un discurso de principios de la guerra: "Temo mucho más nuestros propios errores que los inventos de nuestros adversarios",[7] declaración que tiene un alcance mucho más grande de lo que parece. La democracia es el régimen político en el que uno sólo tiene que temer sus propios errores y ha renunciado a quejarse de sus infortunios.

Es, pues, el régimen que se instituye como autoinstitución explícita permanente y que al mismo tiempo, sabedor de que sólo él mismo puede limitarse, instaura las condiciones de su autolimitación. Creo en efecto haberles mostrado que, a la vez que inauguraba la cuestión del contenido de la ley, de los criterios que permiten establecer una ley justa y no una ley injusta, la democracia se dio también los instrumentos para hacerle frente. Y las instituciones de autolimitación son procedimientos jurídicos, como la *graphé paranomon*, pero también instituciones que desbordan el estricto ámbito político, en primera fila de las cuales se sitúa la tragedia, uno de cuyos aspectos consiste en recordar constantemente a la colectividad que no puede nunca estar segura de la sig-

[7] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 144.>

nificación de sus actos y que, en consecuencia, debe intentar constantemente dominar su *hybris*, que no es desde luego su privilegio sino que pertenece a todo lo que vive. Incluso Platón, aunque enemigo encarnizado de la democracia, reconoce su grandeza, al menos en los primeros tiempos, cuando todavía reinaba, a su parecer, el *aidós*, el pudor o vergüenza, que es también respeto de las leyes. Lo dice en el tercer libro de las *Leyes*,[8] su última obra, a la vez que en ese mismo texto muestra sus prejuicios, ya que la Atenas que alaba es la de Maratón, la de la victoria de la antigua comunidad hoplítica, mientras que la batalla decisiva, Salamina, fue ganada por la flota. Y Platón no soporta esa democracia moderna.

La prueba de que la democracia no implica una seguridad absoluta contra su propia desmesura se da bajo la forma de una tragedia histórica concreta, que va a durar veintisiete años, en la ciudad democrática por excelencia, Atenas. Si queremos entender con claridad qué fue la Guerra del Peloponeso, debemos entregarnos a un ejercicio que en cierto sentido me parece ridículo: rehacer la historia; un ejercicio que, no obstante, nos permite comprender lo que fue esa historia, y por qué fue así. Esa guerra que los atenienses, con todo, no provocaron deliberadamente y que en todo caso no podían evitar, podríamos rehacerla diez veces a fuerza de "pero si hubieran hecho esto en lugar de...", y la ganarían diez veces. Sin embargo, la perdieron. Y una y otra vez, es la *hybris* la que nos proporciona la clave. La desastrosa expedición de Sicilia es su mejor ilustración. Nicias, que comanda la flota ateniense, se opone a esa conquista, pero el *demos* se deja convencer por Alcibíades, el más brillante y, sin duda, el más detestable de los nuevos demagogos –un camino ya abierto por Cleón–, y Atenas pierde en este episodio la mitad de su poder. *Hybris* otra vez después de la victoria en las islas Arginusas, cuando el *demos*, de nuevo engañado y trastornado por otros demagogos, condena a muerte a los estrategas victoriosos porque no han rescatado de las

[8] <Platón, *Leyes*, III, 698 y 699c 4.>

aguas los cadáveres de los atenienses para darles una sepultura decente. Hay en ello –se trata sólo de una metáfora: hay que precaverse de las trasposiciones ilegítimas de categorías psicopatológicas– una colectividad en la que alternan momentos de enloquecimiento y episodios de lucidez. *Hybris,* también, en las relaciones con el exterior, causante de la derrota final de Atenas, por obra de la defección creciente de sus aliados que ya no soportan una dominación demasiado aplastante. Podríamos plantear aquí el problema del imperialismo ateniense, aunque esa palabra sea a mi juicio una proyección ilegítima.(2) Es indudable que, durante todo el período que va de las Guerras Médicas a la Guerra del Peloponeso, el comportamiento de las ciudades, y sobre todo de Atenas, coincide con la concepción griega de que sólo puede haber una verdadera comunidad política dentro de los límites de una ciudad. En un sentido, los atenienses intentaron extender esa comunidad política, pero para lograrlo no hicieron más que imponer a sus "aliados" una cuasi dominación. En efecto, si bien las otras ciudades conservan su autonomía interna, e incluso más, pierden toda libertad en su política exterior. Debe señalarse, sin embargo, que en el siglo IV a. C., cuando Atenas recupere una buena parte de su poder, la alianza se reconstituirá: numerosas islas y ciudades que cincuenta años antes habían adherido a la coalición ateniense, en un comienzo de manera voluntaria, formarán entonces una segunda. Lo que quiero destacar aquí es que a pesar de la aplastante derrota de Atenas, a pesar de esa autodestrucción de la democracia, la vitalidad del *demos* y del espíritu democrático es tan grande que la ciudad podrá restaurar el funcionamiento democrático en dos oportunidades: una primera vez con el derrocamiento del régimen oligárquico de los Cuatrocientos (411-410 a. C.), y una segunda, al provocar la caída de los Treinta Tiranos, ese gobierno a la Quisling impuesto por Esparta luego de la derrota ateniense. Atenas podrá incluso volver a exhibir más adelante un poderío internacional real. Durante todo el siglo IV a. C., desde 403 a. C. hasta la victoria de Filipo en Queronea y la dominación de Macedonia (338 a. C.), conocerá un período histórico muy notable: espléndido florecimiento intelectual, profundización de la democracia interna, restablecimiento del poder de la ciudad.

Pero el fracaso de la democracia en y a causa de la Guerra del Peloponeso parecía demostrar que el pueblo no era capaz de autolimitarse, formular y decir el derecho, gobernarse correctamente. Además, la democracia se arruinó potencialmente por su doble desmesura, interna y externa, mucho antes de su desaparición formal: bajo la dominación romana subsisten formas democráticas, pero no son más que simulacros. Y a esta situación quiere responder el primer filósofo político, Platón, cuando pretende imponer una medida externa a la sociedad. Su respuesta es falsa y hasta forzosamente vacía, porque no puede haber barrera externa a la *hybris* de los hombres. Nada ni nadie puede garantizarnos contra nosotros mismos: una teocracia, una "divina mentira", como él dice, no puede hacerlo más que una teoría racional. Toda la experiencia histórica está ahí para mostrarlo, aun cuando las fobias, las monstruosidades y las crueldades sean mucho más propias de los regímenes teocráticos o ideocráticos que de los democráticos. Pero decir que la democracia es el régimen de la libertad es decir, desde luego, que es el régimen donde los riesgos de la existencia social e histórica son más evidentes, más explícitos, aunque no ineluctablemente más grandes. Al contrario de Platón, Aristóteles lo vio con claridad, sobre todo en la *Constitución de los atenienses,* cuando habla del régimen democrático –final, digamos– de Atenas en el cual vivió y a cuyo funcionamiento dedicó prolongadas observaciones, tras lo que llama la undécima revolución, a partir de Trasíbulo: "El pueblo, en efecto, se hizo dueño de todo; y todo se resuelve mediante decretos, *psephísmata,* y tribunales en los que domina el pueblo. Así es: en sus manos están hoy aun los juicios que antaño correspondían a la *Boulé,* el consejo".[9] Con ello alude a la antigua distinción entre las leyes, que sólo se sometían a votación luego de una deliberación del Consejo de los Quinientos, y los *psephísmata,*

[9] <Aristóteles, *Constitución de los atenienses,* XLI, 2.>

que el pueblo votaba directamente. Distinción que se borró poco a poco, ya que el *demos* comenzó a dar a sus decretos un contenido cada vez más legislativo. En cuanto a los tribunales, les recordaba la vez pasada que no estaban compuestos de magistrados profesionales sino de ciudadanos sorteados en la masa del pueblo, y que cobraron sustancial importancia en la Atenas del siglo IV a. C.

Aristóteles concluye del siguiente modo ese capítulo 41 de la *Constitución de los atenienses:* "Y parece apropiado haber procedido así, porque el pequeño número es más fácil de corromper que el grande, tanto por el dinero como por los favores". No dice, en consecuencia, que el pueblo sea incorruptible, sino que es menos corruptible que los *oligoi,* y tiene razón. También podría agregarse que el pueblo no es, por supuesto, infalible; pero en todo caso, es menos falible que cualquiera de los *oligoi.* Y Aristóteles sabe que en ese ámbito no hay que buscar ningún absoluto. Ahora bien, es justamente un absoluto lo que Platón quiere encontrar, una medida de la ley, una norma de la norma, un patrón extrasocial de la sociedad. Como saben, lo situará en el dios mismo, al parafrasear en las *Leyes* el famoso enunciado de Protágoras: "el dios es la medida de todas las cosas".[10] Y recurrirá a esa medida en dos ocasiones, en la *República* y las *Leyes,* para trazar el modelo de una ciudad de la que ha podido decirse a justo título que de hecho es teocrática. El genio de Platón, genio inmenso, qué duda cabe, consistió por tanto en encontrar y explicitar el otro término de la alternativa, el único que se opone a la democracia, a saber, la teocracia o, si se quiere, la ideocracia, pero es lo mismo. Como es obvio, en la realidad histórica, teocracia e ideocracia no pueden jamás ser otra cosa que el poder de una categoría social específica, esto es, los portavoces del *Theós* o de la Idea, es decir, la Iglesia, el Partido, etc. No podría ser de otra manera y siempre fue así. En cuanto a Dios, si se interesara verdaderamente en los asuntos humanos, hace tiempo que nos habríamos dado cuenta...

[10] <Platón, *Leyes,* IV, 716c 4-6.>

Ahora, como telón de fondo de la filosofía política de Platón, no sólo está la tragedia del derrumbe de la democracia, sino también la del proceso de Sócrates, su condena y su muerte.(3) En su séptima carta –de suponer que sea auténtica–, Platón llega a pretender que sólo la injusticia cometida con Sócrates determinó su actitud con respecto a la democracia.[11] Sin duda, es preciso ponderar esta afirmación. Pero creo que la condena fue en sí misma un acontecimiento muy importante, y acaso no en el sentido en que suele entendérsela. Me gustaría hacerles algunos comentarios sobre el tema. Ante todo, hay que ver con claridad que esa condena no fue un crimen judicial y tampoco un drama, sino una verdadera tragedia en la que Sócrates fue un héroe, ni más ni menos inocente que cualquier héroe de cualquier tragedia, puesto que él mismo era un *hybristés,* alguien que ultraja, insulta a los otros por su desmesura: esa perpetua *exétasis,* el interrogatorio, el examen que devela el falso o presunto saber de los demás. Él mismo lo dice o, al menos, Platón y a veces Jenofonte se lo hacen decir.

Por mi parte, creo que en los textos de Platón, aun en los más tardíos, se puede distinguir con relativa certeza lo que es verdaderamente socrático de lo que viene después. Y sin embargo, ese problema ocupa a los filólogos desde hace siglos, con posiciones que a veces son extremas: para algunos, Platón nunca hizo otra cosa que escribir lo que Sócrates contaba, lo cual es absolutamente imposible; para otros, todo es una invención suya. Y van a encontrar todas las combinaciones intermedias. Pero lo más sorprendente es que no hayamos sido capaces de apreciar la importancia de este hecho evidente: Platón era un gran pensador, quizás el más grande pensador de la historia, y un gran pensador no viene al mundo a los 18 años con un sistema ya elaborado por completo y que a continuación no tendrá más que explicitar. Durante toda su vida, su pensamiento trabaja y lo trabaja, y Platón, entonces, va a modificar algunas de sus tesis sin dejar de procurar no contradecirse: va a corregirse, va

[11] <Platón, "Carta VII", 324b-325c.>

a precisar... En todo ese trabajo, sabe y no sabe a la vez lo que está haciendo. En resumen, para comprender la historia de su pensamiento, no digo que haya que interrogar al propio Platón, pero sí al menos a alguien que, poseedor de un pensamiento filosófico original, sepa de manera más o menos íntima cómo funciona el trabajo del pensar; ahora bien, resulta que la mayor parte de los filólogos no se ajustan a ese modelo, y por eso la proliferación de tesis sobre lo que en sus escritos corresponde a él mismo o a Sócrates.

En la *Apología*, el propio Sócrates reconoce de buena gana que saca de quicio a casi todos sus interlocutores –tanto a los políticos y los poetas como a los artesanos– al interrogarlos sin cesar hasta enfrentarlos con sus contradicciones, su ignorancia, su falso saber. Y Platón, en su admirable *Banquete*, lo califica dos o tres veces de *hybristés*, en los discursos de Alcibíades y Agatón, el poeta en cuya casa transcurre el banquete. Sócrates es insoportable e insultante por su desmesura, pero de una manera infinitamente sutil. Jamás trata directamente a la gente de ignorante o imbécil y, en cambio, le dice con ironía: "Tú que eres tan sabio, tan instruido, nos decías hace un momento una cosa y ahora nos dices otra... Pero ¿cómo puedes sostener a la vez ambas afirmaciones?". Lo cual es infinitamente más irritante que un insulto brutal, al que uno siempre puede responder con otro insulto y sentirse mejor. Pero en aquel caso, uno queda arrinconado, atrapado, y es objeto de una ironía burlona. Sócrates sabía perfectamente lo que hacía y el riesgo que corría. Querría darles una prueba de ello a la que nadie, creo –pero disto de haber leído todo lo publicado sobre el tema–, prestó atención. Se sabe que antes del proceso los amigos de Sócrates le propusieron que un orador profesional se encargase de su defensa, con la idea de que sería más eficaz ante el jurado. Y él les respondió que no lo necesitaba, ya que había pasado la vida entera pensando en lo que contestaría si alguna vez lo acusaban. Esta idea es, con todo, muy extraña, y creo que no se le ocurriría a ninguno de nosotros. Y que tampoco podría confundirse con esta otra idea socrática: el diálogo del alma consigo misma, primera definición que conozcamos del pensamiento. Me digo una cosa, me respondo, me invento un contradictor: eso es la actividad del pensar, en una especie de escisión afectiva interna que me permite oponerme a mí mismo y avanzar. Pero en Sócrates no se trata de eso: este hombre afirma haber preparado su defensa a lo largo de la vida, en previsión de que lo acusaran de haber actuado mal. Sin embargo, siempre fue un ciudadano modelo; ¿desde qué punto de vista, entonces, pudo haber actuado mal? Desde el punto de vista de su actividad esencial: la interrogación perpetua y la búsqueda de la verdad. Es en ese ámbito donde viola las reglas de buena coexistencia en la ciudad; y esa *hybris* va a perdurar hasta el final. Podemos verlo en la *Apología* y, sobre todo, en su segunda parte. Recordarán que la primera parte se consagra a la respuesta de la acusación. Una vez que se ha considerado culpable al acusado, el jurado debe deliberar para determinar la pena que ha de imponérsele. En esta instancia, otra vez, el acusador, pero también el acusado, deben proponer una pena y justificarla. ¿Y qué dice Sócrates? Que a modo de pena, la ciudad tendría que alimentarlo en el Pritaneo. Tal sería la verdadera pena o la justa retribución por lo que él hizo en la ciudad. ¡Fantástica arrogancia, desde luego! Y Sócrates sigue enumerando todas las otras penas que merece, sobrentendiendo siempre que sus oyentes son incapaces de elevarse a la altura de sus puntos de vista, para terminar por proponer una sanción pecuniaria de una mina; estaría incluso dispuesto a admitir hasta treinta, que sus amigos pagarían. Tras lo cual el jurado lo condena a muerte, y lo hace, además, por escasa mayoría. Hasta aquí, entonces, la *hybris* de Sócrates.

Lo cierto es que, al mismo tiempo, Sócrates no deja de ser un ciudadano en el sentido pleno del término, cuyo elogio hace Platón en el *Banquete* por boca de Alcibíades. Y, no por casualidad, no para halagar su pensamiento, su dialéctica, sino todos los actos de entereza, de coraje militar de los que Sócrates se mostró capaz a lo largo de su vida: otras tantas acciones de las que un lacedemonio y hasta un persa se habrían jactado, pero que él realizó como si fueran algo obvio. Por otra parte, en su carácter de ciudadano ateniense, dio otra muestra de valentía que Platón no menciona en el

Banquete, sin duda porque la fecha de la puesta en escena del diálogo –que transcurre supuestamente en 417 y 416 a. C.– no se lo permite, habida cuenta de que el acontecimiento al que me refiero se sitúa en 406 a. C. Resulta que ese día Sócrates era epístata de los pritanos, es decir, una especie de presidente de la república por 24 horas. Tocaba a su tribu tener en su poder el sello de la ciudad durante treinta y seis días, y cada día se echaba a suerte un nuevo pritano, que disponía, entre otras, de la facultad de aceptar o rechazar la presentación de una propuesta ante la *Ekklesía*. En ese caso se trataba de condenar a muerte a los generales vencedores en la batalla naval de las Arginusas, y Sócrates "se había negado a someter a votación la moción, a pesar de la ira del pueblo contra él y las amenazas de varios hombres poderosos".[12] Imaginen la escena: en plena Guerra del Peloponeso, el *demos* está agobiado por las sucesivas derrotas, y de repente se produce la victoria de las Arginusas. Los demagogos han soliviantado a los ciudadanos contra los generales acusados de impiedad y reina un clima de linchamiento en la turba enfurecida, una turba digna de las descripciones de Gustave Le Bon. Y Sócrates, solo frente a ese populacho desatado, se niega en varias oportunidades a "complacer a la multitud" y someter a votación la propuesta de condena de los generales. Como el Zola de Clemenceau, ha dicho "no" cuando la muchedumbre le pedía que dijera "sí".

Pero Sócrates no se limitaba únicamente a enseñar que vale más sufrir la injusticia que cometerla. Como puede verse en el *Critón,* también sabía que sólo hay justicia en y por la ciudad. Si hubiera querido verdaderamente jugar con sus jueces, andar con rodeos, habría podido aceptar el exilio antes de su condena y hasta proponerlo como pena. Su argumentación, sin embargo, es una justificación solemne de la ciudad democrática: si se aspira a la justicia, que sólo la ciudad y sus leyes pueden asegurar, también es preciso aceptar las injusticias individuales que puedan cometerse.

[12] <Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates,* I, 1, 18.>

Sócrates sabe y dice en forma explícita que es la ciudad la que lo ha hecho tal y como es y le ha permitido pensar y vivir. Un Sócrates egipcio o babilónico es absolutamente inconcebible, un círculo cuadrado. Sócrates sólo es posible en Atenas y por Atenas, con sus discusiones libres en el ágora, su tradición de *parrhesía,* de hablar franco, del coraje y el deber de decir lo que se piensa. A esas consideraciones que se leen entre líneas en el *Critón,* Platón ya no prestará de allí en más ninguna atención. Y sin embargo, como señala Finley,[13] fue a ese mismo Platón a quien, por una extraña ironía, Atenas permitió abrir una escuela filosófica donde se enseñaban cosas que no tenían nada que ver con la legislación de la ciudad. Puede incluso suponerse, en una época en que el *demos* gobernaba como dueño y señor, que esa escuela era, en el plano político, un nido de lúbricas víboras aristocráticas, prolaconianas, laconizantes, etc., que criticaban sin cesar la democracia. Pero se le otorgó el jardín de la Academia y se le dejó hacer: tal era el comportamiento de la corrupta democracia ateniense para con ese enemigo jurado de la democracia. Como es obvio, Platón jamás habría podido establecer su escuela en las ciudades cuya constitución admiraba: ni en Esparta, ni en Egipto, ni en Persia. Sócrates, por su lado, participa de la vida de la ciudad mientras que Platón se aparta de ella. El primero va y viene por el ágora, discute con todo el mundo, se convierte en un "tábano" para los ciudadanos, como él mismo dice, y los acosa con sus preguntas irónicas con la esperanza de despertarlos a la verdad. El segundo funda una escuela muy cerrada, cuyos miembros pasan por una rigurosa selección; además, que yo sepa, no existe huella alguna de participación de Platón en la vida política de Atenas: es motivo de asombro, por ejemplo, que jamás haya sido miembro de un jurado. Tanto sus actos como su

[13] <Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne,* trad. fr., París, Payot, 1976; reed.: París, Payot & Rivages, 2003, p. 163 [trad. esp.: *Vieja y nueva democracia,* Barcelona, Ariel, 1980], y *On a perdu la guerre de Troie. Propos et polémiques sur l'Antiquité* [1968], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1989; reed.: París, Hachette, col. Pluriel, 1995, pp. 78 y 79 [trad. esp.: *Aspectos de la Antigüedad. Descubrimientos y disputas,* Barcelona, Ariel, 1975].>

teoría –si exceptuamos el *Menón*– muestran que no cree en la posibilidad de que cualquier hijo de vecino despierte a la verdad.

En la condena de Sócrates, la *hybris* está sin lugar a dudas tanto del lado de los acusadores y de la pequeña mayoría de heliastas que dictan la sentencia de muerte como del lado del propio acusado. Pero la *hybris* socrática no radica simplemente en el comportamiento que les he descrito hace un momento: toca a un aspecto de extrema sutileza, de extrema ambigüedad, qué constituye precisamente toda la dimensión trágica del asunto y, en rigor de verdad, no nos permite, como traté de mostrarlo con el ejemplo de *Antígona*, tomar posición. Me refiero a que la democracia es el régimen que se basa en la pluralidad de las opiniones, de las *doxai*, y funciona en y por esa pluralidad. Construye su verdad, si la hay, a través de la confrontación, la oposición, el diálogo de las *doxai*; y no podría existir si la idea o, mejor, la ilusión de una verdad adquirida de una vez y para siempre se tornara socialmente efectiva y dominante. La confrontación de las *doxai* de la que hablo exige, claro está, el control y la crítica recíprocos más rigurosos, y esa reciprocidad es justamente indispensable: cada cual defiende una opinión que cree justa y pertinente en lo político, y critica y combate las opiniones de los otros para imponerla. Ahora bien, si se combaten las opiniones de los otros, como hace Sócrates, sin proponer nada en su lugar, en nombre del *oudén oida*, del "no sé nada" –en el que se sobrentiende: si yo no sé nada, con mayor razón tampoco ustedes, como acaba de demostrarlo el diálogo precedente–, ese hecho mismo pone a quien así actúa al margen del juego de la ciudad, como transgresor de una ley fundamental de ésta, que no por no estar escrita deja de ser la más importante de todas. Pericles refuta las opiniones que cree falsas y expone las suyas. Pero ¿qué hace Sócrates? Refuta las opiniones de todo el mundo. Demuestra a todos que hablan, actúan y deciden como si supiesen, cuando en verdad no saben nada; en todo caso, no saben más que él, que no sabe nada. Sócrates combate las *doxai*, en plural, y con ello se mantiene en la democracia; la democracia lo engendra e incluso lo necesita. Pero también combate la *doxa* como tal en nombre del *oudén oida*, que disuelve, en definitiva, toda acción de cualquier colectividad; y una verdad absoluta, como en Platón, la disolvería en igual medida. ¿Cómo tomar partido? La *exétasis* de Sócrates, ese examen incesante, es finalmente el remate del cuestionamiento de la democracia, cosa que además –y no es una paradoja– hay que acreditar a ésta, porque Sócrates, repitámoslo, es un hijo de Atenas, un producto puro de Atenas. Pero entonces no podemos evitar una pregunta: ¿es posible una democracia y aun, bien mirado, una forma cualquiera de organización política, si se parte del principio de que no hay estrictamente nadie que sepa de qué habla? Por nuestra parte diríamos que la democracia debe poder asumir el riesgo de esa demostración. Y casi siempre lo ha asumido: ha aceptado a los sofistas, a los filósofos, etc. Pero no aceptó a Sócrates, que sabía muy bien que corría ese riesgo, y por eso preparó su "apología" a lo largo de toda la vida. Su tragedia es la tragedia de un filósofo que es también, y sobre todo, un ciudadano. Para Platón no habrá nada más que el drama de un escritor.

Voy a detenerme aquí. La vez que viene, para terminar el año, trataré de mostrarles que toda esta problemática política que hemos discutido encuentra su solución con Platón. Una falsa solución, admitámoslo; pero que reinará durante veinticinco siglos, e instaurará la ontología occidental como esencialmente teológica y la presunta filosofía política como pensamiento exterior sobre la política y la sociedad, y no pensamiento surgido de la actividad política misma, como el de Pericles en la "Oración fúnebre".

Preguntas

La historia misma de la democracia, su realidad efectiva, ¿no es para ella una especie de "trascendencia"?

Sin duda fui demasiado breve al expresarme o no lo hice con la claridad suficiente. Toda la cuestión pasa por distinguir bien el punto de vista efectivo y el punto de vista filosófico, o, para reto-

mar la terminología de Kant, el *quid facti* y el *quid iuris:* ¿qué pasa con los hechos y qué con la cuestión de derecho? Que alguien diga algo en estado de ebriedad no hace que lo dicho sea falso y, por otra parte, tampoco verdadero; esto es obvio. Y el estado de ebriedad puede reemplazarse por el de proletario, capitalista, etc. No hay que hacer pasar la cuestión de la verdad o la falsedad por debajo de esas horcas caudinas. Está claro que la colectividad democrática ateniense no cae del cielo y no se deshace para rehacerse a cada instante. No es el yo sartreano. Tiene una historia, vive en un territorio donde hay murallas, templos, poetas, tragedias, que le recuerdan su pasado legendario: los atenienses son autóctonos y Teseo creó el primer "sinecismo" al reunir las aldeas para formar la ciudad, que tuvo reyes, a Solón, etc. Y además está la lengua griega, por supuesto. En consecuencia, cuando la ciudad se autoinstituye, y más aún cuando legisla, lo hace siempre en un medio ya presente, una tradición. Y no puede ser de otra manera. Si no fuera así, se traspondría a la escala social la más ridícula ilusión del idealismo: creerse en todo momento pura conciencia, sin vínculo alguno con un pasado cualquiera. Multipliquen eso por treinta mil unidades y se encontrarán en el más perfecto de los absurdos. Desde el punto de vista histórico-social concreto, el único que cuenta, la comunidad siempre está ya instituida y continúa con su hacer histórico. El único problema que se plantea en este aspecto es el de la relación que esa colectividad viva, activa, mantiene con su pasado, su tradición. Puede estar por completo sometida a ellos o, en otro caso límite, tratar, al menos en el caso de una parte de la colectividad, de romper totalmente con ese pasado. Al respecto puede pensarse en los Jemeres Rojos de Camboya en 1975, quienes, en el delirio de una tabla rasa absoluta, cambiaban los nombres de la gente y dispersaban a los miembros de las familias para destruir todos los lazos con un pasado concebido como execrable. Pero la colectividad también puede postularse como libre sin buscar pese a ello –de manera absolutamente ilusoria, por lo demás– hacer tabla rasa. Y creo que, en este aspecto, la historia griega del siglo VII al siglo IV a. C. es ejemplar, o,

para decirlo con mayor exactitud, germinal, porque muestra una sociedad que tiene una conciencia bastante extremada de su libertad de cambiar lo que es sin romper no obstante su relación con la tradición. Allí encontramos una de las respuestas efectivas al problema de la autolimitación.

En este nivel habría que hablar además de otra dimensión de la vida política, otra tarea de la democracia que es la *paideia*, la educación del ciudadano en el sentido más amplio, como miembro activo de la ciudad y participante tanto en el gobernar como en el ser gobernado, según diría Aristóteles. Desde un punto de vista estrictamente lógico, una *paideia* democrática tiene algo de paradójico. En un sistema teocrático, platónico, la *paideia* consiste simplemente en inculcar a la gente el temor al dios, la sumisión a las leyes, y punto. Pero la pedagogía democrática, o la pedagogía de la libertad, exhibe la misma paradoja que la política democrática o el psicoanálisis: se trata de ayudar a la gente a llegar a ser autónoma con la colaboración de un tercero, varios terceros o una institución. ¿Y qué quiere decir llegar a ser autónomo? La paradoja alcanza con ello su punto más extremo. Para comprenderlo, traten de acercarse lo más posible a la expresión que voy a enunciar, deteniéndose unos milímetros antes: es preciso que la libertad se convierta en una costumbre. Porque la costumbre es el camino obligado para tomar decisiones: sabemos tomarlas porque nos hemos habituado a hacerlo y, en cierta forma, nos lo han enseñado. En la educación democrática hay forzosamente algo así: en última instancia, el rechazo de la tiranía debe llegar a ser un reflejo, aun cuando no se trate, como es obvio, de un reflejo biológico.

Me extendí en esto para mostrar que no ignoro y hasta reconozco profundamente toda esa inscripción de la democracia –la sociedad autónoma, en mi terminología– en la efectividad histórico-social. Ahora, cuando nos topamos con un filósofo, la pregunta que nos hace es: ¿cómo funda usted la igualdad, la libertad? ¿Qué es lo que le permite decir que una ley es justa o injusta? Y en ese nivel, invocar la conciencia jurídica de la sociedad, como se decía antaño, su opinión de la justicia, es una respuesta que sin lugar

a dudas no tiene ninguna validez filosófica. Supone lo constituido, lo empírico, como se habría dicho hace unos quince años. Puesto que los aplausos prodigados a Hitler por las muchedumbres de Núremberg, lo que pasa hoy en Irán e incluso la condena a muerte de los estrategas de las Arginusas dictada por los atenienses son también la opinión de la colectividad. Es preciso entonces encarar el problema sin rodeos: como cuando se mira una calavera, no se ven más que agujeros. En una sociedad democrática, el pueblo dice el derecho o hace la ley a partir de nada. No puede haber fundamento filosófico. ¿La distinción es ahora más clara? Sencillamente, no se puede decir: a partir de esto el pueblo debe hacer la ley. Para poder encontrar un fundamento habría que pertrecharse de conceptos de derecho y justicia en sí en una gran filosofía idealista; o bien, en una filosofía iusnaturalista, recuperar un derecho natural que haga a todos los hombres libres e iguales. Pero si uno es verdaderamente filósofo, no va a detenerse ahí. ¿De dónde viene ese derecho natural? ¿Y la naturaleza humana? Se volverá entonces a Aristóteles, para quien esa naturaleza no es simplemente un ser, sino también un deber ser; es decir que se recurrirá una vez más a una metafísica o una teología –pero en este nivel es lo mismo– para decir: el pueblo debe hacer la ley a partir de esto.

Última observación, de carácter terminológico: el pasado de una sociedad, esa continuidad histórica siempre presente aun cuando la fuerza creadora sea la más poderosa, no lo llamo "trascendencia"; es un mal uso del término. Es una historia, la de una comunidad, y ésta jamás puede existir sin historicidad y, por lo tanto, sin una referencia a su propio pasado. Pero también aquí los problemas propiamente filosóficos o teóricos vuelven a superponerse al aspecto práctico: en efecto, ¿en qué sentido sería la tradición, aun cuando se la suponga buena, una garantía? Sólo lo sería en la medida en que el presente aceptara constantemente ajustarse a una interpretación canónica de su propia tradición. Lo cual lleva con mucha rapidez a una suerte de muerte generalizada, en la repetición de lo impuesto por esa tradición. Mi tesis, que es una banal evidencia una vez que se ha comprendido lo que

es la creación en la historia, es que el presente reinterpreta de manera constante todas las tradiciones.[14] Aun el texto que contiene la interpretación canónica necesita una interpretación. Se puede intentar bloquear la situación instituyendo un cuerpo real como único intérprete autorizado: la Iglesia, los mulás, el Partido, decidirán, sólo ellos, que las contradicciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, o entre el primer volumen y el tercero de *El capital*, se resuelven de esta manera; y quienquiera que proponga otra interpretación será un hereje, un agente de la Gestapo o de la CIA, etc. Pero si la interpretación está viva, no es simplemente interpretación; es recreación: el ejemplo más espléndido es justamente la tragedia ateniense. La tradición, en consecuencia, está presente en esta sociedad y, simultáneamente, se refracta una y otra vez a través de las categorías del presente y sus necesidades.

Si se tiene en cuenta lo que usted ha dicho y su crítica del idealismo, ¿seguirá planteándose el problema metafísico, o bien todo se detiene en lo histórico-social? Se diría que para usted no existe el problema del Ser, con mayúscula; es más bien un ser con minúscula, un ser político.

No entiendo muy bien lo que quiere decir. Evitemos al menos los malentendidos: desde mi punto de vista, el idealismo no es sin duda un absurdo sino, en esencia, una fantástica empresa –extremadamente poderosa, además– de ocultación del ser humano social histórico y, por eso mismo, de la gran cuestión ontológica de la creación, es decir, del tiempo. Y esa empresa filosófica traduce una necesidad casi incoercible del pensamiento, como si una fuerza de atracción comenzara a actuar ni bien uno se esfuerza por pensar plenamente, de manera coherente y consistente, todo lo que es. Cuando hablo de necesidad incoercible, habría que mencionar también algo que, en cierto sentido, está en las propias cosas. No por casualidad la teología filosófica no comienza con Platón sino

14 <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 89-100.>

ya con Parménides, e incluso con Jenófanes. El verdadero sentido del idealismo no es Platón, es Parménides. Desde ese punto de vista, todo pensamiento que a continuación se calificará de racional, en el sentido fuerte del término, transforma necesariamente la ontología en teología: esta aventura duró veinticinco siglos y en ella se consagraron unos 15 genios de primera magnitud más algunos centenares de pensadores muy notables. Por otra parte, en la empresa de ocultación se desplegaron cosas de mucha importancia cuya validez no estaba directamente condicionada por ella. En cierta forma, este pensamiento se excede a sí mismo, excede su objetivo primero. Y aquí pienso sobre todo en la extraordinaria elaboración a la que sometió lo que yo llamo estrato conjuntista identitario del ser. Lo que sigue siendo fundamental, sin embargo, es la ocultación de la creación y, en consecuencia, por fuerza, también de la verdadera temporalidad, que sólo puede comprenderse a partir del momento en que hay auténtica modificación, creación, surgimiento de algo que no es causado por lo que ya estaba ni puede derivarse de ello. Y ése es también, a mi entender, el límite de Heidegger, mal encubierto, mal ocultado a su vez por lo historial, lo destinal, la retirada de los dioses, etcétera.

CICLO LECTIVO 1983-1984

VIII. SEMINARIO DEL 25 DE ABRIL DE 1984

VAMOS A HABLAR hoy de la práctica concreta de la democracia en Atenas y de la soberanía de la comunidad política. Esto implica al menos tres elementos que hemos puesto de relieve el año pasado: ante todo, se trata del poder del pueblo y no del poder de sus representantes, ya que la idea de representación política, específica de la sociedad y la alienación modernas, falta por completo en Atenas; a continuación, no hay posibilidad de que el pueblo sea reemplazado por los expertos, a quienes se reconoce como tales en sus respectivos ámbitos, es cierto, pero sin que puedan aspirar a tener una competencia política general, que no existe: no hay ciencia de la política o del gobierno; y para terminar, se trata efectivamente de la comunidad política y no de un Estado en el sentido moderno del término, separado de la sociedad, que enfrenta a ésta y la gobierna. Todo esto también implica que los miembros de la comunidad tengan una participación real en la actividad política. No, claro está, que el 100% de ellos tome parte en todo momento de las deliberaciones o las decisiones; la cuestión es, más simplemente, que una mayoría sustancial del pueblo está presente y se manifiesta sin tapujos cada vez que se trata de deliberar y decidir. Esa participación no es un derecho abstracto sino una práctica concreta, y no queda librada al azar o a la buena voluntad de los ciudadanos. Toda la vida de la ciudad, toda la educación de los ciudadanos, la "paideia pros ta koiná", la educación con vistas a los asuntos comunes, condicionan esa participación efectiva. Y en la vida política de Atenas, esa situación es notoria, prácticamente desde la revolución de Clístenes hasta el final de la independencia de la ciudad (batalla de Queronea, dominación macedonia, etc.), es decir, durante unos dos siglos. Entre los componentes del dispositivo que hace posible esta práctica de la democracia está la crea-

ción de un espacio público, cuestión sobre la que Hannah Arendt insistía con justa razón, a saber, la publicidad de los asuntos, en oposición radical al secreto –monárquico, estatal o burocrático– característico del despotismo oriental; y la creación, asimismo, de un tiempo público, no reducido en modo alguno al tiempo de los calendarios, que siempre existió como punto de referencia común con hitos, un carácter mensurable, etc. Por tiempo público entiendo una memoria que tampoco es en este caso la posesión privada de sacerdotes, funcionarios, el monarca o una burocracia, sino que se comparte de manera explícita y se elabora públicamente, como lo testimonian los comienzos de la historiografía.

Para apreciar lo que casi siempre separa las realidades políticas antiguas del pensamiento político moderno, es útil recordar que desde su institucionalización, el mundo político moderno, o en todo caso el mundo liberal (el único que nos interesa en este contexto), comenzó por reconocer los principios, las significaciones imaginarias políticas constitutivas del mundo griego, a la vez que afirmaba que esos principios eran inaplicables en las sociedades modernas. Como les recordé en varias oportunidades, es absolutamente evidente –lo es al menos en Ferguson, en *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil,*[1] pero ya antes en Montesquieu– que la verdadera democracia significa la participación de la comunidad entera; también es ésa, sin duda, la idea central de Rousseau. Y la teoría liberal de la constitución política que se elabora y prevalece a partir de fines del siglo XVIII se apoya sobre la afirmación explícita de la imposibilidad de esa participación en las sociedades contemporáneas, y sobre la aceptación de la idea de que el Estado es distinto y ajeno a la comunidad política. De allí la idea esencial en los liberales de que lo que debe hacerse con el Estado es contenerlo, limitarlo lo más posible, de suerte tal que esta filosofía política está frente a una cuadratura del círculo: se mantiene un Estado separado cuyo poder se intenta limitar, se tiene por

[1] <De 1767; véanse las referencias *supra*, nota 11 del seminario del 16 de marzo de 1983.>

un hecho adquirido que los ciudadanos no pueden o no quieren, salvo excepción pasajera, ocuparse de los asuntos públicos; y al mismo tiempo se pretende fundar en ello un régimen que reivindica la soberanía del pueblo y se da el nombre de democracia. En ese contexto echan raíces ideas capitales para los modernos y completamente desconocidas para los antiguos: separación de los poderes, un medio de limitar pese a todo ese Estado, realidad por otra parte inevitable; e incluso autoorganización de la llamada sociedad civil a través del mercado –campo donde la dimensión esencial de la sociedad es la económica–, proceso en el cual la comunidad política debería, pues, abstenerse de interferir. Y, ligado a esto, una idea que aparece a fines del siglo XVIII, afirmada tanto en la Declaración de la Independencia norteamericana como en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de Francia, a saber, justamente, la de los derechos del hombre como un fundamento dado, irrecusable, a partir del cual debe constituirse la comunidad política.

Ahora bien, entre los antiguos, y para resumir el problema de una manera acaso un poco brutal, puede decirse que la cuestión de los derechos del hombre ni siquiera se plantea. En el fondo, lo que está verdaderamente en juego para ellos no es tanto la igualdad, la libertad y la justicia, aunque, desde luego, también se trate de eso; la verdadera cuestión, la gran cuestión de la democracia, es saber quién hace la ley y cómo. En otras palabras, para decirlo en el lenguaje de Rousseau, quién es el soberano. Respuesta obvia: el pueblo; somos "nosotros" quienes hacemos la ley, y en ese "nosotros" están implicadas la igualdad, la libertad y la comunidad como realidad concreta sin la cual el "nosotros" no existiría. Al decir eso se enuncia la indeterminación o, más exactamente, la contingencia del sujeto de la actividad política. En ese sentido, la democracia griega antigua instaura verdaderamente la *autonomía:* lo hace al decir que la ley es hecha por y para nosotros y definir este "nosotros" como la colectividad de los ciudadanos libres, adultos, varones, etc., cosa que, ya les he dicho, es una pura definición de hecho, y en cierta forma siempre será necesariamente así. Con ello hay, por

tanto, sin que se exprese en estos términos, autoinstitución explícita de la sociedad. Lo cual plantea de inmediato, como es evidente, el problema de los límites de esa autoinstitución. Hacemos la ley, pero ¿a partir de qué? Podemos hacerlo todo, pero, desde luego, no debemos hacerlo todo: ésa es la cuestión de la autolimitación. A ella responden, en primer lugar, una serie de instituciones formales, de las que di un ejemplo con la *graphé paranomon*, e incluso al recordarles que, si bien no hay separación de poderes, nada de *checks and balances* como dirían los constitucionalistas ingleses, hay en Atenas un extraordinario desarrollo de lo que llamaríamos poder judicial, que no es sino otra forma del poder que el pueblo ejerce también a través del ágora y la *Ekklesía*. Hay asimismo instituciones que, sin ser políticas en sentido estricto, aparecen como una respuesta a la cuestión de la autolimitación, en particular la tragedia. Pero antes de ocuparnos de eso, querría volver a repasar de manera muy sucinta los gérmenes propiamente filosóficos que hallamos en esa fase de creación política, porque vamos a reencontrarlos en la tragedia y la historiografía, sobre todo en Tucídides; y que serán sofocados por lo que sin duda es preciso calificar de contrarrevolución platónica y por la constitución, tras ella, de una filosofía política que va a levantarse en oposición frontal a lo creado en el transcurso de los siglos VI y V a. C.

Esos gérmenes filosóficos están íntimamente ligados a la idea de la autoconstitución, la autocreación de la humanidad en cuanto humanidad. Vemos numerosos indicios de ello en el siglo V a. C. y aun antes. Por ejemplo, en el *Prometeo* de Esquilo o en el coro de la *Antígona* de Sófocles, donde se dice explícitamente que es el hombre mismo (esto es, la humanidad) quien inventa, crea, establece las leyes que constituyen las ciudades. Visión que también se manifiesta en la idea de los griegos sobre la relación entre comunidad e individuo, conforme a la cual no hay individuo dado como cosa natural, puesto que es la comunidad la que lo forma tal y como va a llegar a serlo. Se reconoce la idea de la *paideia* explicitada por Aristóteles, pero que está presente mucho antes de él, prácticamente desde siempre. Así, a comienzos del siglo V a. C., tenemos

esta muy bella frase de Simónides: "polis andra didaskei",[2] la ciudad educa al hombre, hace de él un hombre. Esto se manifiesta una vez más en los escritos hipocráticos, que oponen *nomos* y *physis*, es decir, la ley, la institución/convención y la naturaleza, pero que al mismo tiempo dicen que en los humanos el *nomos* se convierte en *physis*, o sea, que su naturaleza les ha sido impuesta e inculcada por la institución de la ciudad donde han crecido. Y la misma idea se deja ver, claro está, en los sofistas. Así, en el *Protágoras* de Platón, el discurso de Protágoras que describe toda la génesis de la humanidad y de la ciudad es sin duda un eco de palabras que él pronunció efectivamente. Ni siquiera el propio Platón puede ahorrarse un proceso semejante de génesis, donde se manifiesta con claridad que es la actividad de los hombres la que constituye/instituye la comunidad social y política: así lo expone en el segundo libro de la *República*. Y es notorio que esto genera dentro de la filosofía platónica una dificultad de primera magnitud, de la que volveremos a hablar en el momento oportuno.[3]

Estos problemas están ligados a la discusión en torno de la idea de progreso en los griegos, a cuyo respecto se han escuchado muchos absurdos. Volveremos a ocuparnos de ella en relación con Tucídides, en quien se puede abordar la cuestión en toda su profundidad y sus antinomias. Hoy querría limitarme a dar esta indicación: sin lugar a dudas, la cuestión del *nomos* y la *doxa* surge con toda su profundidad a partir del momento en que se reconoce, aunque no se la explicite ni tematice, la autocreación de la humanidad, autoconstituyente y autoinstituyente. Ya no hay motivo entonces para pensar en una naturalidad o en algún origen divino o trascendente de las disposiciones que rigen la vida social de los seres humanos: todo esto es *nomos*. Y en cuanto a las con-

2 <Simónides, frag. 53 D, en Denys Page (comp.), *Poetae melici Graeci*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 310.>

3 <Véase Cornelius Castoriadis, *Sur* Le Politique *de Platon*, París, Seuil, 1999, en especial pp. 51-53 [trad. esp.: *Sobre* El Político *de Platón*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].>

cepciones de esos mismos humanos sobre el mundo, corresponden al campo de la *doxa,* la opinión. Esta manera de ver está presente prácticamente desde el inicio de la filosofía; en todo caso, la encontramos con mucha claridad en Jenófanes y Heráclito[4] y, en forma más masiva, a principios del siglo v, en los sofistas. Está claro que a partir de ese momento vemos inaugurarse también la discusión interminable sobre el buen *nomos* y la *doxa* correcta. Se trata además del tema esencial de la interrogación filosófica, que implica asimismo la oposición fundamental entre *doxa* y *alétheia,* opinión y verdad, apariencia y ser. Hay que insistir en ello, porque eso es el mundo griego preclásico y clásico, el de los siglos VI y V a. C. Ese mundo no vive, como le gustaría a Heidegger, en una suerte de acceso directo al ser, a la *alétheia* como desocultación de lo que es. No, está desgarrado, torturado desde el principio por esa oposición entre opinión y verdad, apariencia y ser. Pero resulta que la interpretación falsa presentada por Heidegger en la década de 1930[(1)] prevaleció con amplitud y condujo a aberraciones manifiestas, ante todo en él mismo, como, por ejemplo, su lectura de la famosa frase de Protágoras, "panton khrematon metron ánthropos", cuyo sentido evidente: "el hombre es la medida de todas las cosas", él recusa. A partir de allí se pueden escribir volúmenes y bibliotecas, pero el sentido primordial de la frase es absolutamente claro. Testigos, los contemporáneos, como Platón, que tal vez comprendía a Protágoras mejor que Heidegger y lo leía así; y a eso opone explícitamente, en las *Leyes,* la frase "panton khrematon metron theós": "Dios es la medida de todas las cosas". Con lo cual invoca, visiblemente, un absoluto que opone a lo que le parecía el relativismo radical del enunciado de Protágoras, típico de la atmósfera intelectual del siglo V a. C., cuando un enunciado de esas características dista de estar aislado: se encontrarán similares por decenas en aquellos a quienes llamamos sofistas, pero también en

[4] <Véase Cornelius Castoriadis *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 254-256 y 258-261.>

alguien a quien nadie calificó jamás de tal, como Demócrito, con su famoso "nomo thermón, nomo psykhrón", lo caliente y lo frío existen por el *nomos* y no por naturaleza;[5] por naturaleza sólo existen los átomos y el vacío. Demócrito no dice: esto *me parece* caliente o frío, sino, en lenguaje moderno: lo caliente y lo frío, como cualidades, son instituidos.

He hablado de lucha y de desgarramiento. En efecto, mucho antes de la contrarrevolución platónica, frente a la posición representada por Protágoras o Demócrito se había levantado la escuela de los eleatas, y en primerísimo lugar Parménides. Según éste, aceptar la oposición entre ser y apariencia sería hacer imposible todo pensamiento, toda división entre lo justo y lo injusto y hasta la distinción entre lo que es y lo que no es. Ahora bien, esta distinción, primordial en él, es el fundamento de lo que he llamado ontología unitaria y de la teología racional, cuyo representante por antonomasia es Platón, de acuerdo con una evolución que no tiene nada de accidental. Puesto que, si bien no era propiamente inevitable, hay un germen de esta evolución que en cierto modo es inherente a las necesidades del *logos* en cuanto discurso coherente y organizado. Para decirlo sin demora: en ese momento, con el nacimiento de la filosofía en Grecia y la creación, luego, de lo que llamamos ciencia, asistimos a algo inaudito, la invención del esquema de la demostración. Denme *a, b* y *c,* y les demostraré *d:* ustedes estarán obligados a admitirlo o a confesarse imbéciles o psicóticos, a salir de la sala, etc. Y este esquema está presente desde las primeras demostraciones matemáticas, en el siglo VI a. C.[6] Pero ¿a qué remite? A la dimensión conjuntista identitaria de la vida social y de la institución de la sociedad, que está, por supuesto, siempre presente, aun en una ceremonia chamánica, un trance o lo que se les ocurra. Esta dimensión se desprende y, en la medida de lo posible, está separada del resto; a decir verdad, se la recrea como esquema de un mundo donde existen exclusi-

[5] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1,* pp. 306 y 307.>
[6] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1,* pp. 93-97.>

vamente conexiones necesarias y coherentes, lo cual es característico del dominio matemático, del universo del *logos* como demostración y discurso coherente. En un mundo así, todo el resto se convierte en escoria o accidente. Lo que se crea en él es, por tanto, el esquema imaginario de un *logos* íntegramente sometido a la exigencia de la coherencia y capaz de satisfacerla.

Ahora bien, resulta claro de inmediato que se trata de un fantasma, y de un fantasma insoslayable, con el cual, desde el momento en que se creó, seguimos estando enfrentados. Podemos ponerle límites, pero desde que se hizo por primera vez una demostración, ya no podemos dejar de pensar según la exigencia demostrativa, sin perjuicio de decir, como ya lo hacía Aristóteles, que no todo puede demostrarse, incluidas, en especial, las cosas más importantes. De los términos primeros y de los últimos, dice Aristóteles,[7] hay *nous* y no *logos;* podríamos decir que hay *Vernunft* en el sentido original de *Vernehmen:* contacto, percepción. Pero no hay *logos* en el sentido del discurso demostrativo. A partir de ese momento comienza la fantástica aventura de la humanidad grecooccidental, con la ambigüedad de ese *logos,* que va a oscilar entre dos tendencias. Por una parte, en uno de sus límites, tiende a ser un simple algoritmo de cálculo. Es el caso del ideal de Hilbert, en el primer cuarto del siglo XX: Hilbert sueña con construir el equivalente de un procedimiento mecánico (en la época no se podía contar con máquinas) que produzca todos los teoremas verdaderos, y sólo éstos. No se sabe qué es más admirable: el hecho de que alguien haya podido llegar hasta ese límite del *logos* o

[7] <Aristóteles, *Ética nicomaquea,* VI, 1143a 35 y ss.: "tanto los términos primeros como los últimos pertenecen al dominio de la razón intuitiva *[nous]* y no al de la discursión *[logos]*" (trad. fr. de Tricot); "las definiciones primeras y las realidades últimas [...] son el objeto de la inteligencia y no del razonamiento" (trad. fr. de Bodéüs). Véase también Aristóteles, *Magna moralia,* I, 35. Véase Cornelius Castoriadis, "La découverte de l'imagination" [1978], reed. en *Domaines de l'homme,* París, Seuil, 1986, p. 355; reed.: París, Seuil, col. Points, 1999, p. 444 [trad. esp.: "El descubrimiento de la imaginación", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto,* Barcelona, Gedisa, 1995].>

el hecho de que el *logos* mismo, algunos años después, encarnado en un individuo llamado Kurt Gödel, haya permitido probar que eso no es posible, al demostrar con rigor que hay límites rigurosos a toda demostración. La otra tendencia la encontramos, claro, en los filósofos verdaderamente grandes, incluidos por supuesto Platón o Hegel, en quienes se ve muy bien que, aunque piensen, digan pensar o crean que lo que exponen debe su fuerza a una demostración rigurosa, en realidad su valor para nosotros obedece a otras razones. Esta antinomia está siempre presente, una vez establecido lo que he denominado esquema imaginario del *logos.*

Me ocupo ahora de la tragedia. No entraré en las cuestiones históricas, en el sentido restringido del término, acerca de la tragedia ateniense o ática, si lo prefieren (ya les he dicho que la tragedia "griega" no existe). Muchos de esos problemas son oscuros, en primer lugar, el del origen del género; muchos siguen siendo discutidos. Lo que nos interesa aquí es la tragedia como creación radical. Desde luego, ella utilizó materiales preexistentes, a veces procedentes de otros lugares: el mito, la lengua, la versificación, la representación misma –el ditirambo con su coro–; pero en el momento en que aparece con todo su esplendor, en la plenitud de su forma, la tragedia es y no puede ser más que ateniense. Corresponde entonces a la expansión de la democracia. Por lo demás, eso se advierte con suma claridad si se la compara con las diferentes formas de teatro que, desde siempre, existieron en casi todo el planeta. El teatro no es una invención griega. Lo hubo en China, en Japón, en Bali, en África, donde quieran. Puede haber, y hay, representaciones teatrales en sociedades teocráticas o despóticas. Pero, conforme existió en Atenas, no veo cómo podría concebirse la aparición de la tragedia como no sea en el contexto de la ciudad democrática.(2) Varias razones lo explican. Ante todo, es preciso recordar la transformación del papel del coro, cuando pasa a ser una especie de portavoz de la comunidad que toma posición frente a los acontecimientos. A continuación, se trata de un concurso público entre los poetas, solventado por un ciudadano rico, el corego. Pero, sobre todo, la tragedia implica una recreación libre del mito,

y ello de manera explícita. Encarna, pues, una relación de la comunidad con la tradición absolutamente original [*anotación en el manuscrito:* y por ejemplo, impensable en Esparta]. No se trata simplemente de las alteraciones imperceptibles que, en los pueblos, sufren todas las tradiciones con el transcurso de las generaciones y la evolución concomitante de la lengua, los fonemas, las formas sintácticas, así como con el paso del tiempo cambian las riberas del Sena. Lo que pasa con la tragedia es otra cosa. Hay mitos que pertenecen al fondo común; el poeta acude a él, los retoma y, en algún sentido y con ciertos límites, hace con ellos lo que quiere. Aristóteles vio con mucha claridad la importancia de esa recreación o reelaboración del mito en la tragedia. En la *Poética*, dice que el poeta debe ser poeta "mallon ton mython e ton metron",[8] más de mitos que de metros: no es un versificador, y su grandeza no reside en eso.

Pero esta actividad no deja de plantear un problema que no hago sino indicar. El poeta, pues, al crear, recupera siempre elementos de la tradición mítica, aunque apenas sea un nombre; el caso extremo es la *Helena* de Eurípides: en esta tragedia, Helena no ha sido raptada por Paris ni ha ido a Troya; quien hace el viaje es un fantasma, y durante toda la guerra, la verdadera Helena permanece en Egipto. Historia muy extraña [*anotación en el manuscrito:* quizá suscitada por la palinodia de Estesícoro].[(3)] Como sea, atestigua la extrema libertad de Eurípides, que escribe cosas sin relación alguna con lo que dicen Homero o los otros trágicos. Esa libertad concierne al esqueleto de la historia, el resumen, si se quiere, de la pieza. Pero aún mucho más importante es la reelaboración del mito en lo que toca a su significación. Estamos aquí frente a dos tipos de dificultades. En primer lugar, ¿cómo apreciar la importancia de la modificación material, el reordenamiento de los datos? En el caso de *Helena* es relativamente fácil. Les mencionaré otro ejemplo: la *Orestía* de Esquilo, en la que Orestes mata a Egisto, responsable del asesinato de su padre, pero también, y esto es lo esencial,

[8] <Aristóteles, *Poética*, 9, 1051b 27 y 28.>

a su madre Clitemnestra. Ahora bien, en Homero[9] mata a Egisto pero no a su madre. ¿En qué momento, en qué versión del mito, en qué región de Grecia, se dijo por primera vez que Orestes también había matado a Clitemnestra? No lo sabemos. En ese punto tenemos una suerte de hiato entre el primer canto de la *Odisea,* donde Orestes mata a un hombre que es el asesino de su padre y un usurpador, lo cual no plantea ningún problema, y el mundo de la *Orestía,* donde mata a la cómplice del asesino, que es su propia madre, y con ese gesto desencadena una serie de acciones y un debate jurídico, político y religioso que ocupan todo el final de la trilogía. Y además, cuestión infinitamente más oscura que la del cambio del esqueleto material del mito, está la reelaboración de su significación. A comienzos del año pasado les hablé de las significaciones implícitas de los mitos, con el ejemplo, en particular, de la sucesión de los dioses soberanos: Urano, Cronos, Zeus, que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo. ¿Éste inventa o reelabora una tradición preexistente? En esta sucesión de dioses –vamos a volver a ella con referencia al *Prometeo*– pueden leer todo lo que se les ocurra: una cosmología, una teoría del tiempo, una teoría del poder, de las relaciones de la fuerza y el derecho, y así sucesivamente; no hay límite. Esta cuestión se planteó siempre, y no sólo en Grecia. Ante una anciana abuela beocia que contaba a sus nietos la historia de Urano, Cronos y Zeus, o un auditorio adulto que escuchaba esa misma historia tratada directa o alusivamente en los himnos durante las festividades, es lícito preguntarse qué veían en ella. De igual manera, cuando se representaban *Macbeth* o *El rey Lear* en el teatro del Globo, a principios del siglo XVII, ¿qué veían en esas obras el comerciante o el artista londinense? Es imposible responder, en cada caso, sin una investigación profunda. Pero lo que nos interesa es que, en esos años, lo que se lee en Shakespeare *puede* ser pensado por alguien, expresado en su lengua, presentado y representado a fin de que una comunidad lo *escuche*. Y lo mismo vale entre los

[9] <Homero, *Odisea*, I, 298-300.>

griegos; para los mitos en primer lugar, pero sobre todo para la tragedia, como voy a procurar mostrarles limitándome a dos ejemplos, *Prometeo encadenado* y un pasaje de *Antígona*.[10] Lo que nos importa aquí son las significaciones que encontramos, claramente presentadas, en esas piezas, y el hecho de que se articulen y formulen de manera explícita en ellas, no en el secreto del gabinete de un filósofo, sino bajo el sol de marzo y abril en Atenas, frente a los atenienses reunidos, sin contar a los espectadores llegados de toda Grecia y hasta los esclavos. Y el concurso tiene lugar entre piezas portadoras de esas significaciones, y a su término, algunas de ellas serán coronadas. Creo haberles mostrado el año pasado, con *Antígona*, que la tragedia aparece como una institución política a través de lo que es su núcleo de sentido permanente, a saber, la autolimitación. No se reduce a esto, claro está. Es un acontecimiento total, a la vez fiesta colectiva y, sin disputa, manifestación religiosa, y también lo que llamamos arte: un arte, por lo demás, muy complejo. Cuando Wagner, a mediados del siglo XIX, quiere reinventar un espectáculo total, se remite a la tragedia griega, que es al mismo tiempo poesía, música y danza. Pero, aun con prescindencia de la cuestión de la autolimitación, la tragedia ateniense es sobre todo autopresentación de una comunidad política por sí misma a sí misma: en ella, el *demos* de Atenas se ve y, a la vez, se niega y se afirma. Desde esa óptica, la tragedia acaso pueda definirse como una manifestación total de la vida de esa comunidad.

Abordemos ahora el *Prometeo* de Esquilo. Para empezar, un recordatorio: tenemos siete tragedias de Esquilo y siete de Sófocles; de Eurípides, dieciocho más un drama satírico. En los concursos –a partir, en todo caso, del siglo V a. C.–, se presentaba una trilogía seguida de un drama satírico, o sea, un total de cuatro piezas.

[10] <Tema tratado en el seminario IX, del 2 de mayo de 1984, que no se incluye en este volumen y cuyos aspectos esenciales se encontrarán en Cornelius Castoriadis, "Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle", en *Figures du pensable*, París, Seuil, 1999, pp. 13-34 [trad. esp.: "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 13-33].>

En Atenas, en los tiempos de Aristóteles –que, lo sabemos, las había consultado–, había listas de vencedores en las que se mencionaban los tres poetas coronados en cada oportunidad, que se remontaban hasta alrededor de 500 a. C. y abarcaban más o menos ciento veinte años [*anotación en el manuscrito:* ¡también los años de guerra!]. Les recuerdo que la *Poética* se escribió hacia 340-330 a. C. Si se multiplica 120 por 4 da 480, pongamos 500; multiplicado por 3, el número de vencedores, da 1.500 piezas. Hago este pequeño cálculo para mostrarles que las que poseemos no son casos aislados. Representan, sin duda (pero en el fondo no sabemos nada), algo excepcional desde el punto de vista de la calidad, a condición, al menos, de avalar el juicio de la época helenística, es decir, la elección hecha por los gramáticos de Alejandría, en virtud de la cual se conservaron en las bibliotecas y se enseñaron en las escuelas unas cuantas tragedias "canónicas". Estas piezas fueron mucho más leídas, copiadas y difundidas que las demás, y cuando sobrevinieron destrucciones como la de la biblioteca de Alejandría, que era una biblioteca de archivos, fueron ellas las que subsistieron. Cuando nuestra civilización sea destruida, lo que subsistirá no serán los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead, sino los cómics de Casterman y asociados... Pero *Prometeo* y *Antígona* no son cómics. Y el juicio que sirvió de filtro a las piezas de la Antigüedad no era el de los medios o las multinacionales, sino el de un público culto, aun cuando no tengamos que avalarlo a priori. Extraña astucia de la razón o de la sinrazón en la historia, que hace que no tengamos que hablar en nuestro seminario de las otras 1.500 piezas, situación, por otra parte, difícil de imaginar...

Un último recordatorio antes de pasar a la pieza: había en Atenas, y al parecer sólo en ella, un culto a Prometeo.[11] El *Prometeo encadenado* es probablemente una de las últimas piezas de Esquilo (525-456 a. C.) y se representó después de *Los siete contra Tebas* (presentada en 467 a. C.), quizás en una fecha cercana a la de la

[11] <Pseudo Jenofonte, *La República de los atenienses*, III, 4.>

Orestía, a menudo considerada como el punto culminante de la obra, que se estrenó en 468 a. C. La pieza formaba parte de una trilogía; conocemos los títulos de las otras dos: *Prometeo portador del fuego* y *Prometeo liberado*.[4] Sobre esta base, podemos imaginar un orden "natural": primero Prometeo "portador del fuego" (da el fuego a los hombres), luego "encadenado" (Zeus lo castiga) y por último "liberado" (con la correspondiente reconciliación final). Ha llegado hasta nosotros un escolio antiguo que parece contradecir ese orden, pero por mi parte no lo creo decisivo. Comoquiera que sea, el problema que nos incumbe es sin duda la imagen de Prometeo y las significaciones que se presentan en la pieza.

Como saben, el adjetivo "prometeico" se convirtió en un término de uso corriente en los tiempos modernos. Su significación remite a la revuelta de Prometeo contra Zeus, en una lectura de la pieza que ve en ella una denuncia perpetua de ese poder. Cosa que contrarió mucho a los filólogos, porque pone en cuestión cierta idea dominante sobre la filosofía y la teología de Esquilo, basada esencialmente en la *Orestía*, y que interpreta el conjunto de sus tragedias como un proceso gradual de depuración de la religión arcaica a través de la creación de una figura de Zeus como fuente de justicia y equidad. Sería tentador no ver en esa concepción otra cosa que una mera proyección, como ocurre en otros filólogos que llegan a reencontrar al Dios cristiano (el suyo) en los autores de la Antigüedad pagana, sobre todo en Platón, en quien el asunto es relativamente sencillo: después de todo, su filosofía fue la matriz de lo que encontramos como teología racional en el cristianismo. No por ello es menos cierto que varios filólogos importantes estaban notoriamente satisfechos de descubrir a un ancestro del Dios cristiano en esa figura de Zeus. Algunos pasajes de la *Orestía*, en efecto, pueden leerse desde esa perspectiva: no como anuncio del cristianismo, desde luego, sino como ilustración de una tendencia ya presente en presocráticos como Jenófanes o Heráclito, y consistente en apartarse de la representación común de los dioses (con sus historias de asesinatos, adulterios, etc.) para hacer de ellos algo diferente, y quizás un dios único. Éste es un ejemplo más de la tendencia incoercible hacia una ontología unitaria, uno de cuyos elementos es el monoteísmo. Ahora bien, nada de esto está en *Prometeo encadenado;* al contrario. En un caso semejante hay una solución muy sencilla, y no ha dejado de proponérsela aquí también: sospechar de la autenticidad del texto perturbador. Se ha sostenido, en efecto, que Esquilo no podía haber escrito esta tragedia, porque ella no corresponde a su teología.[5] Pero, por fortuna, esta posición no ha prevalecido. A mi entender, hay algo indudable: el estilo y la lengua de la pieza, espléndidos, manifiestan un parentesco, un carácter consustancial evidente con lo que encontramos en las otras tragedias de Esquilo. Me atrevería a decir que el *Prometeo* es *la* cumbre de la lengua trágica poética. Entonces, hay que volver al hecho de que, como la pieza debía ser la primera (o tal vez la segunda) de una trilogía que implicaba una reconciliación, por fuerza el conflicto con Zeus estaba superado en ella y el dios se convertía, a fin de cuentas, en una figura moralmente aceptable. Es posible, e incluso más que probable. Pero la cuestión no es ésa. No dejamos por ello de tener una pieza cuyo eje central es la denuncia de la crueldad de Zeus, su injusticia, su odio a los hombres, la tiranía que ejerce, y la crueldad y la injusticia de todo poder. Tomemos un punto de referencia: supongamos incluso que en la pieza siguiente, o la anterior, se llega a una reconciliación. ¿Podrían imaginar ustedes una pieza cristiana cuyo primer (o segundo) momento consistiera, como en una recuperación y exacerbación de los acentos de Job, en una sucesión de imprecaciones contra Dios, y lo acusara sin cesar de injusto, cruel, egocéntrico, arbitrario y unas cuantas cosas más? Aun cuando en un tercer momento se nos mostrara a un "verdadero" Dios Padre, justo, misericordioso, etc., es completamente inconcebible. Pues bien, en el momento en que Esquilo hace representar su trilogía, esas significaciones pueden presentarse públicamente, sin ningún escándalo, y eso es lo que nos importa. Se las piensa, se las expresa, se las acepta, y están sin lugar a dudas en profunda consonancia con lo que, independientemente del *Prometeo*, hemos puesto de relieve el año pasado como el elemento central de las significaciones imaginarias griegas.

Voy ahora a examinar con mayor detenimiento los núcleos de significaciones presentados en la pieza, y aclaro que no se trata en absoluto de tesis sino más bien de polos, esquemas que permiten percibir el mundo y darle sentido, y alrededor de los cuales todo se organiza. Podemos señalar al menos cinco. El primero concierne a la religión y en particular al carácter precario de la divinidad. El segundo niega al poder toda dimensión moral, todo carácter de justicia: el poder –divino, en este caso– es el poder, y no hay nada más que decir; hasta se lo puede considerar injusto, pero esa caracterización aparece a través del punto de vista de un individuo en particular (aquí, Prometeo). En tercer lugar, tenemos toda una serie de consideraciones sobre la naturaleza del poder en general, tratadas en función del poder por excelencia, es decir, el de Zeus. El cuarto núcleo tiene que ver con la esencia de la humanidad; aquí se incluye el célebre pasaje de Prometeo sobre las artes que ha dado a los hombres y lo que les ha enseñado. Cosa que, por supuesto, suscita una pregunta: ¿qué significa el hecho de que sea Prometeo quien ha dado todo eso, en la perspectiva de lo que he llamado la conciencia emergente de la autoconstitución de la humanidad? Por último encontramos la oposición de la pura fuerza, de la fuerza bruta, por un lado, y del pensamiento, por otro. Aquí hay que mencionar un problema de método previo a cualquier análisis. Sería no sólo peligroso, claro, sino del todo condenable sacar algunas frases de un texto para atribuirles una significación independiente del conjunto del que forman parte. Y de hecho, el verdadero trabajo exigiría un análisis concreto del *Prometeo*, cosa que no podemos hacer. Voy a limitarme a exponer una especie de antología temática de la pieza, una compilación de pasajes y enunciados. Pero en realidad estoy bastante tranquilo al respecto; me parece evidente que esos pasajes son un producto de todo el resto, y que desde una perspectiva metodológica son convincentes por su número y su frecuencia: los temas de los que voy a hablar reaparecen todo el tiempo.

Con referencia a la precariedad de lo divino, o más exactamente de los dioses, volvemos a dar con el viejo tema de la sucesión de las divinidades en el poder y, por lo tanto, del carácter transitorio de este último: Cronos reemplaza a Urano; Zeus a Cronos; etc. El primer texto que tenemos sobre la cuestión es naturalmente la *Teogonía* de Hesíodo. Pero a ella corresponde también, de manera profunda, la famosa frase de Anaximandro [*anotación en el manuscrito:* Anaximandro está entre Hesíodo y Esquilo; Heidegger es el único que lo olvida] que hemos comentado el año pasado,[12] según la cual "todos los entes deben pagarse unos a otros *diken kai tisin,* penalidad y resarcimiento, por su injusticia"; la injusticia es, en este caso, el simple hecho de existir. En el caso de las divinidades, bien se sabe cuál es su injusticia, su *hybris:* cada generación se niega a ceder su lugar a la siguiente y procura destruirla, cosa tan cierta de Urano como de Cronos. En la sociedad griega hay, a buen seguro, una creencia, una piedad popular: se erigen templos, se adora a los dioses, se les ofrecen sacrificios. Y además, como telón de fondo de esa creencia, y no separada de ella, encontramos esta visión de los dioses. Se trata de dos elementos que pueden parecer –y son efectivamente– antinómicos; pero es así. El carácter precario del poder divino vale también para Zeus. Participa del orden inmanente, intrínseco del mundo, y desde ese punto de vista importa poco que la segunda o la tercera pieza de la trilogía hayan presentado una reconciliación final, porque el poder del propio Zeus está realmente condenado a desaparecer. Así lo dicen los versos 164 y 165 del coro de las Oceánidas: Zeus no dejará de hacer el mal "antes de que algún otro, con un golpe afortunado, conquiste ese poder difícil de conquistar entre todos", el poder supremo. Por su parte, en una de las profecías amenazantes que aparecen una y otra vez a lo largo de la pieza, Prometeo dice de Zeus (versos 166-177): "bien me necesitará él, el primero de los Bienaventurados, para indicarle el nuevo decreto del destino que lo despojará de su cetro y sus honores [...], y eso no lo revelaré antes de que él acepte compen-

12 <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, seminario x, pp. 221-235.>

sarme por el agravio que me inflige". Podemos multiplicar las citas. Versos 189 y 190: Zeus volverá a un estado de ánimo más flexible cuando lo afecte el golpe que lo aguarda. Prometeo anuncia, en el verso 756, que un día Zeus caerá de su *tyrannís* –en la lengua trágica, la palabra designa simplemente el poder absoluto–, y luego afirma que ya no le queda mucho tiempo de reinado (versos 939 y 940); en otra parte (verso 516), dice que las Erinias de memoria infalible y las Parcas "de tres formas" (Esquilo utiliza aquí una espléndida expresión: "Moirai trímorphoi", lo que también quiere decir la Moira que tiene tres formas) deben castigar a Zeus. Y al coro, que le pregunta si éste es más débil que las Moiras y las Erinias, responde que nadie, ni Zeus ni ningún otro, puede escapar a su *pepromenon,* a lo que le está destinado. Esa *Moira* o *Ananke,* puesta por encima del poder divino, aplasta lo que existe y permite el advenimiento de lo nuevo. Volvemos a encontrar esa idea en el diálogo final (versos 944-1039) entre Hermes y Prometeo. Recordarán que este último había informado a Ío lo que le esperaba y le había anunciado, para consolarla de sus desdichas venideras, que uno de sus descendientes, al cabo de numerosas generaciones, vendría a liberarlo y, al mismo tiempo, quebrantar el poder de Zeus. Los Olímpicos, que han escuchado ese diálogo, envían a Hermes junto a Prometeo para enterarse exactamente de qué se trata. Hermes recurre a las amenazas con la intención de que Prometeo hable. Éste se niega y la pieza termina con la concreción de las amenazas de Hermes, una especie de cataclismo con rayos y truenos en el que la tierra se abre y sepulta a Prometeo bajo las rocas de la montaña a la que, al comienzo, lo había encadenado Hefestos por orden de Cratos y Bía, la Fuerza y la Violencia (y no el Poder y la Fuerza, como traduce Mazon). En ese diálogo final, por tanto, Prometeo afirma (versos 958 y 959) que el poder de Zeus, establecido en tercer lugar, caerá como los precedentes, "áiskhista kai tákhista", rápidamente y de la manera más atroz posible, y su tiranía llegará a su fin.

Tenemos aquí, pues, un primer núcleo de significaciones, de presencia generalizada en toda la mitología, pero que el *Prometeo*

repite con vigor y acompañándolas con esta frase sorprendente que va a permitirnos pasar al segundo tema: está al comienzo de la pieza, cuando Cratos dice (versos 49 y 50): "hápant' eprakhte plen theoisi koiranéin / eléutheros gar outis estí plen Dios". "Todo se ha arreglado y dispuesto *–settled,* diríamos en inglés–, salvo gobernar a los dioses" (en este punto, la traducción de Mazon me parece defectuosa). Todo el resto se ha fijado por toda la eternidad: el papel de cada divinidad, el crecimiento de las plantas, la asignación de tal árbol a tal ninfa, etc.; queda una sola indeterminación, en la cumbre: es el *theoisi koiranéin,* el hecho de ser soberano de los propios dioses. Y Cratos agrega esta asombrosa frase: "Por tanto, nadie es libre, salvo Zeus". Es obvio que Esquilo no escribe un tratado de filosofía; su problema no es el *logos* en el sentido de la coherencia de la demostración. De hecho, tenemos las dos visiones a la vez: la de una *Moira,* una *Heimarmene,* que se impone a todos e incluso a Zeus, cuya caída provocará, y otra según la cual en la cumbre hay un ser, y uno solo, que es libre. Y ese ser es Zeus. Todo está arreglado, salvo una cosa: *quién* será el soberano de los dioses. [*Anotación en el manuscrito:* Si Zeus no tiene el poder por decreto de la *Moira,* es *eleutheros.* Pero también: el poder supremo es motivo de un combate posible. Prometeo afirma: perderá ese combate.]

Esto nos lleva a la cuestión de la naturaleza del poder, y en primer lugar, a la ausencia en él de toda cualidad moral o todo derecho. Tenemos un ejemplo, entre otros, en los versos 231-233, donde Prometeo cuenta que Zeus, luego de conquistar el poder, quiso destruir a los pobres mortales para crear otra raza. Y además está todo lo que gira en torno del personaje de Ío. Su historia es objeto de una larga explicación (versos 640-686): Zeus la deseaba y no escatimó recursos, ni siquiera los más sorprendentes –enviarle sueños eróticos y terminar por amenazar a su padre con extinguir su linaje si no la echaba de su casa–, hasta lograr sus fines. Ío es entonces víctima de la venganza de Hera, y se nos presenta a Zeus como alguien que, para satisfacer un deseo pasajero, pisotea cadáveres y destruye familias. A continuación, Prometeo hará un comentario despectivo sobre esa actitud (versos 737 y

738): él, el dios, porque deseaba *migenai*, acostarse con esta mortal, le ha infligido esas terribles andanzas. El mismo tema reaparece en el diálogo final con Hermes, cuando Prometeo muestra a un Zeus que ejerce lo que podríamos calificar de tiranía indiferente, sin miramientos por nada y menos que menos por los humanos.

El tercer aspecto se refiere a la naturaleza del poder en general, divino o de otro tipo, a saber, su carácter intrínsecamente arbitrario y, por decirlo de algún modo, injustificable. Más allá de las acusaciones específicas dirigidas a Zeus en la pieza, vemos que la cuestión de su "injusticia" ni siquiera se plantea. El poder, al actuar, aplasta lo que se le opone o se atraviesa en su camino, sin que haya que preguntarse si eso es justo o no. Haré aquí una observación histórica. En el *Prometeo*, todas esas denuncias del poder parecen sin duda ligadas a su novedad. Para parafrasear: todo poder es malo, pero un poder nuevo es peor que todos los demás. Ahora bien, en la Atenas del siglo v a. C. existe efectivamente un nuevo poder, y ése es incluso el hecho esencial de la época: se trata, claro está, del poder del *demos*, que consumó su conquista gracias a las reformas de Efialtes en 462 a. C. y, por consiguiente, tal vez en el momento mismo en que se representaba la pieza. Y el otro nuevo poder es el de Atenas sobre las ciudades griegas aliadas, con la constitución de la Confederación de Delos a raíz de las Guerras Médicas, inicio de lo que se ha dado en llamar Imperio Ateniense. Con referencia a este imperio, Tucídides[13] hace decir a Pericles, en su alocución a los atenienses: no olviden que poseen el imperio como una tiranía, es decir, un poder conquistado por la fuerza; y que –máxima clásica que se remonta a los Siete Sabios– tan fácil es llegar a ser tirano como difícil abandonar ese poder sin perjuicios. En síntesis, la tiranía sería la mejor de las cosas si su fin no fuera siempre funesto. La historia, por desdicha, no lo demuestra en todas las ocasiones: hemos visto, incluso recientemente, a tiranos que murieron en su cama. Pero, en fin, lo prueba con bastante frecuencia. Pericles previene pues a los atenienses contra el riesgo que corre quien quiere abandonar la tiranía: se arrojan sobre él y lo matan. En el *Prometeo*, Hefestos (verso 35) describe esa naturaleza del poder y en especial del que es nuevo: "hapas trakhýs hostis an neon kraté", todos los que tienen un nuevo poder, que acaban de conquistarlo, son brutales, crueles. Y el coro, en los versos 149-151: "neoi oiakonomoi kratóus' Olympou", nuevos gobernantes reinan en el Olimpo, "neokhmóis de de nomois Zeus athetos kratynei", y Zeus, mediante nuevas leyes (pero la palabra griega dice más que eso), ejerce un poder sin reglas. *Neokhmós* es lo que en inglés se traduciría como *new-fangled:* una suerte de nueva y extraña invención. Las Oceánidas, que hablan aquí, representan el viejo orden de los Titanes: son, como Prometeo, Titánidas. Para ellas se trata entonces de legislaciones innovadoras, con un matiz de desdén. Y agregan (verso 152): Zeus domina *(kratynei)* y destruye lo que antes era inmenso, lo que antes ejercía un inmenso poder. Un poco más adelante, invitado a precaverse de la ira de Zeus, Prometeo responde (verso 186): sé que él es *trakhýs*, duro, cruel, y que tiene el derecho a su disposición, "par' heautó to díkaion ekhon". Zeus inventa el derecho, le da vida por el mero hecho de tener el poder. Volvemos a dar con este tema en la escena siguiente, donde Océano (verso 324) dice: tenemos ahora un monarca *trakhýs*, que no es *hypéuthynos* –término político característico de la democracia ateniense–, que no rinde cuentas a nadie. Y el coro, otra vez (versos 402 y 403): es Zeus quien impone esas cosas detestables, por medio de leyes que sólo pertenecen a él, "idíois nomois kratynon".

En esta tragedia encontramos entonces, recuperado y acentuado, el núcleo de significaciones consistente en la precariedad del poder, aun el poder divino, su disociación total con respecto a cualquier cualidad moral o de justicia, el hecho de que cree un derecho que sólo lo es porque él así lo llama: el poder es el poder, y se acabó. Eso es lo que se proclama en *Prometeo encadenado*, y lo que los atenienses escucharon alrededor de 460 a. C. La vez que viene hablaremos de las otras significaciones y abordaremos el famoso

[13] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 63, 2.>

coro de *Antígona* que comienza por los siguientes versos: "Muchas cosas son terribles, pero nada es más terrible que el hombre".

Preguntas

<*Pregunta inaudible sobre la democracia.*>

A mi entender, y Hannah Arendt era de la misma opinión, lo que importa en las luchas de los últimos siglos es que tendían a la restauración de una forma de democracia directa. Ésta está presente en los orígenes de la Revolución Norteamericana, en las secciones parisinas de 1792, en los orígenes del movimiento obrero, en los consejos húngaros de 1956, etc. En todos esos casos, hay una tendencia a la constitución de colectividades que se autogobiernan. Y de esa forma, el mundo moderno recupera la aspiración a una verdadera autoinstitución explícita de la sociedad, cuyo primer momento es, a no dudar, el autogobierno de la colectividad política. Por lo demás, estos elementos nunca son lógica o químicamente puros, ni en el mundo moderno ni en la antigua Grecia. En los movimientos modernos encontramos también el componente liberal, que en lo esencial sale a la luz a través de la afirmación de derechos: un movimiento llevado al absurdo en los últimos tiempos, a punto tal que hemos visto a escritores o filósofos políticos sostener que la esencia de la democracia consiste en exigir y obtener cada vez más derechos. Pero ¿qué quiere decir esto? Ante todo, los derechos siempre son correlativos de deberes o responsabilidades en colectividades políticas concretas; y, si hay derechos, es para hacer algo. Ahora bien, para ciertos movimientos contemporáneos, la reivindicación de derechos se presenta como el remate del componente liberal del mundo político moderno; incluso puede verse en ellos, en germen, una tendencia a la disociación de la sociedad. En última instancia, ya no habría comunidad política, sino una yuxtaposición de sectores, cada uno de los cuales reivindicaría sus derechos. Una cosa es reclamar para las mujeres la igualdad real y no

sólo formal, o afirmar, con referencia a los derechos de los homosexuales, que corresponde a cada uno resolver sobre la satisfacción de su deseo, y muy otra –de la que cierto espíritu contemporáneo no parece muy lejos– plantear, por ejemplo, que si hay un 15% de homosexuales en la población, entonces debe reservárseles el 15% de las plazas en la universidad o la función pública. Por paradójico que parezca, esta tendencia moderna conduce a la desagregación de la sociedad: ésta se convierte, a la sazón, en la suma de los derechos privados de los individuos, lo cual es una contradicción en los términos. Hay que sopesar con cuidado las consecuencias de esta actitud: en nombre del odio al Estado, exigimos constantemente al Estado que nos dé esto o aquello, un absurdo total.

<*Pregunta sobre la precariedad del poder.*>

La precariedad obedece a la naturaleza del ser. Obedece al hecho de que todo lo que es debe ser destruido. En este punto nos encontramos en una de las regiones más densas del magma. El poder se debe a la naturaleza de las cosas, y esto remite al hecho de que entre los entes hay una diferencia de intensidad. Les recuerdo la fórmula de Heráclito en la que se encarna esta percepción griega de las cosas: "pólemos panton pater", la guerra es el padre de todo.[14] En esa lucha, las diferencias de intensidad pueden o bien revelarse, y hay dioses de un lado y hombres de otro, o bien constituirse, crearse en el fragor de la acción, y son los hombres libres frente a los esclavos. Paréntesis: al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*,[15] Hegel dice más o menos esto: esclavo es aquel que ha temblado ante la muerte. Ahora bien, ésta es una frase griega, pronunciada veinticinco siglos después. En efecto, aquel que tiembla ante la muerte, frente a al-

[14] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, seminario XII, pp. 278 y ss.>

[15] <Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1939-1941, vol. 1, p. 64; trad. de J.-P. Lefèbvre, París, Aubier, 1991, p. 156 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].>

guien que por su parte no tiembla, no puede sino quedar reducido a la esclavitud. No estamos aquí en el nivel filosófico, sino directamente en la realidad. Y este hecho no podría escamotearse por medio de historias que nos contamos sobre Dios Padre, Moisés o los derechos del hombre. No, es un sustrato, un dato inicial: algo así como una roca. Y si partimos de allí, si reconocemos ese hecho y no lo enmascaramos, podemos actuar y quizás, en el límite, hasta abolir sus consecuencias en lo referido a las relaciones entre seres humanos. Si es así, resulta muy evidente que, en contraste con toda la orientación de la ontología platónica y luego judeocristiana, el poder no tiene ninguna relación intrínseca con moral alguna, y ni siquiera con la justicia. Ese poder está presente como obra de la fuerza, del *pólemos;* y la justicia surge en el seno de una comunidad política de iguales que, precisamente, se dicen ya no obligados a regir sus relaciones por la fuerza. Pero eso es algo que establecen.

<Pregunta sobre poderes y contrapoderes.>

No hay aquí noción de contrapoder. No sé en qué sentido utiliza usted el término. Si es en el sentido contemporáneo, en el que se trata de instaurar contrapoderes para equilibrar el poder establecido, ésa no es en absoluto la idea de los griegos. Para ellos, la comunidad política no es un sistema de poderes y contrapoderes. Es un poder, que se autolimita de diferentes maneras; en cierto sentido, se divide desde adentro, se fija topes: por ejemplo, se autoriza a rectificar sus propias decisiones. Pero no existe la idea de contrapoder. Hay un poder, el de la comunidad política. Y sucede lo mismo si pasamos al nivel teocosmológico: Zeus ha vencido, ha arrojado a los Titanes al Tártaro y reina como monarca supremo, dando a su voluntad y sus humores el nombre de ley y justicia. Si hubiera un contrapoder, sería el saber de Prometeo, que puede decir a Zeus: tú también vas a caer, y yo sé cómo y por obra de quién. Pero, aun cuando esa advertencia suscite el temor de Zeus, no se la puede llamar contrapoder.

XI. SEMINARIO DEL 16 DE MAYO DE 1984

ANTES DE HABLAR de la historiografía griega, querría completar brevemente lo que dijimos sobre la tragedia y hacer en particular algunas observaciones acerca de la actitud que hacia ella tenían los filósofos del siglo IV a. C. Volveremos a ocuparnos in extenso de ello cuando hablemos de Platón y Aristóteles, pero vale señalar desde ya que lo que hemos creído poder destacar como esencia de la tragedia está del todo ausente en los grandes filósofos de ese siglo. No basta con decir que Platón ignora la dimensión política de la tragedia que hemos puesto en valor: después de todo, esa ignorancia se comprende cuando se conoce su actitud fundamentalmente antidemocrática. Pero hay más. En la concepción filosófica de Platón –creo que fue Victor Goldschmidt, el gran platonizante, quien hizo la observación–, en la visión que Platón tiene de la existencia humana y del ser en general, no hay cabida para lo trágico. Observación profunda y acertada, que va más lejos de lo que parece. En efecto, en una filosofía como la de Platón no hay ni puede haber conflicto irreductible entre dos principios igualmente últimos, ya que todo el espíritu de esa filosofía consiste en unificar, homogeneizar, reducir a principios primeros y a partir de ellos volver a bajar para reconstruir el mundo. En cierto modo, por tanto, es una necesidad ontológica la que hace que lo trágico no pueda sino estar ausente en él. Sabrán, además, que Platón condena la tragedia y hasta la poesía en general y que expulsa a los poetas de su Ciudad ideal, con argumentos sobre la no verdad, la no moralidad del arte de los poetas que, en rigor, coinciden en parte con los que hemos visto en Jenófanes y aun en Heráclito.[1] Esta concepción de la

[1] <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1)*, pp. 254-256, 271 y 272.>

no verdad de la poesía está ligada a la teoría platónica –muy importante en general, para él y para lo que sigue en la filosofía, porque supera con mucho el ámbito del arte– de la mímesis, la imitación. Consideremos el ejemplo de la pintura, el más simple y obvio, que el propio Platón da en la *República*. Cuando un pintor pinta una cama, ¿qué hace? Imita la cama que ya ha sido producida por algún otro, el artesano que la fabricó. Y éste, a su vez, para fabricarla, mira el *eidos*, la idea de la cama forjada en un inicio por algún otro: el dios. De tal modo que el poeta, el pintor o el escultor no son más que "tritos ap' aletheias", el tercero a partir de la verdad, y de allí, en definitiva, la no verdad del arte. Pero si he dicho que en Platón la teoría de la imitación supera con mucho el registro del arte, es a fin de cuentas porque esa teoría abarca incluso su cosmología. Damos en este punto con un momento de vacilación en el pensamiento platónico, una vacilación que no es evidente o, mejor, que lo es sin ser, a no dudar, consciente, explícitamente asumida por el propio Platón. En la *República*, él dice que la primera cama en esa serie de imitaciones, el *eidos* de la cama, fue creada por el dios. Pero donde se ocupa verdaderamente del problema de la creación del mundo, esto es, en el *Timeo*, estamos frente a un dios que crea el mundo, frente al demiurgo. Como saben, en griego la palabra significa artesano, pero gracias al *Timeo* y también a la filosofía cristiana llegó a significar el creador, el *poietés* del mundo, como lo repetirían los primeros teólogos cristianos. ¿Cómo fabrica el mundo ese demiurgo del *Timeo?* [*Anotación en el manuscrito:* Contrariamente al Dios de Leibniz.] Observa un paradigma, lo Viviente eterno, que él no crea ni podría crear, y fabrica el mundo tratando de formarlo "katá to dynatón", en la medida de lo posible, semejante a ese Viviente. Y hace de él un animal perfecto, un dios bienaventurado. Ese animal bienaventurado es pues la imitación de un paradigma eterno, sin que "eterno" quiera decir omnitemporal sino extratemporal. Y, otro aspecto de la importancia ontológica de esta concepción de la imitación, el tiempo mismo es creado, fabricado, producido por el demiurgo como imitación de la eternidad. Pensamiento prodigiosamente fascinante, aunque de una falsedad radical. Sin embargo, la cuestión no es ésa; lo que nos interesa es la visión de la eternidad como atemporalidad y el hecho de que el tiempo imite a esta última (no A como imitación de A), y que la imite esencialmente, además, a través de su carácter cíclico. Eso es lo esencial de la concepción del tiempo en Platón. En ese marco, cuanto más alejados estemos en la escala de las imitaciones, más lo estaremos del ser y la verdad. En la Ciudad de Platón, la poesía no sólo no puede tener ningún papel positivo, sino que no puede más que pervertir: su papel es forzosamente negativo. De allí el exilio de los poetas.

Pasemos ahora a la posición de Aristóteles. Como saben, éste escribió una *Poética* de la que sólo contamos con la primera parte, que se ocupa de la tragedia. Paréntesis: pueden leer sobre el tema, si les divierte, *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, que propone una muy bonita explicación de las razones por las cuales ya no poseemos la parte perdida, que hablaba de la comedia. Ventaja complementaria: la novela les proporcionará una buena introducción a la atmósfera de las disputas del siglo XIV, período en el que Europa Occidental vivió el renacimiento de una reflexión política no teológica, aun cuando se diera a veces so capa de teología. Aristóteles escribió asimismo una *Retórica*. Platón abordó, en algunos diálogos, problemas retóricos, problemas ligados al arte del orador. Pero su posición en este aspecto es clara y se deduce de todo un conjunto de concepciones que ya hemos mencionado brevemente. El buen orador es el filósofo, aquel que sabe la verdad y la expone. Los otros, aunque puedan llegar a ser eficaces, son en realidad malos oradores, porque enseñan mentiras, o, si enseñan la verdad, lo hacen por azar, sin conocer las verdaderas razones que hacen que la verdad sea verdad, etc. Encontrarán este tipo de consideraciones, por ejemplo, en el *Fedro*. Ahora bien, Aristóteles, de quien dije con frecuencia que es en rigor un filósofo del siglo V a. C., es decir que en cierto sentido precede a Platón, tiene una concepción muy positiva de la retórica, también íntegramente coherente con su filosofía en general y con su filosofía política en particular. Aristóteles sabe –y es esto lo que lo vincula al siglo V a. C.– que no hay *episteme* de los asuntos humanos; sabe

que lo que llama "hyle ton praktón", la materia de las cosas obradas por los seres humanos, es tal que jamás puede haber saber riguroso a su respecto. Que, por lo tanto, el ámbito de la política y los asuntos humanos en general es el dominio de la *doxa,* la opinión, y que la retórica –incluida por él al comienzo de la *Ética nicomaquea* entre las competencias más apreciadas, junto con la estrategia, la economía, etc.– es desde luego esencial en la ciudad: en efecto, es un elemento indispensable en el conflicto de las *doxai* que caracteriza la democracia. Tiene una función positiva, y Aristóteles la juzga también de manera positiva.

Cuando se trata de la cuestión de la tragedia, las cosas son mucho menos claras. O, mejor, son del todo claras, en cuanto Aristóteles hereda la teoría platónica de la mímesis. Han de conocer la famosa definición de la tragedia en la *Poética,*[2] que comienza por: "La tragedia es mímesis de un acto importante y perfecto", con medios específicos, por supuesto, que él enumera. Para Aristóteles, el hecho de que se trate de una imitación no constituye en modo alguno una razón para condenarla; estima, al contrario, que ella es muy importante. Dicho esto, Aristóteles, con todo, no deja de pertenecer a su siglo, porque ya no ve qué es la tragedia, ya no ve lo que hemos llamado su dimensión política fundamental ni lo que es la esencia misma de lo trágico, es decir, ese *pólemos,* esa batalla entre principios irreductibles que es lo característico de la condición humana. Así, en esa misma definición –que comentaremos cuando hablemos de la filosofía de Aristóteles en general–, al explicar cuál es para él, en el fondo, la función de la tragedia, después de decir que es imitación de un acto importante y perfecto, agrega estas palabras que desde entonces no han dejado de provocar querellas de interpretación: "que consuma por el terror y la piedad la *kátharsis* de esos *pathémata*". La imitación, pues, consuma, cumple mediante la piedad y el terror, la *kátharsis,* la purifi-

[2] <Véase Cornelius Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos,* París, Seuil, 2007, pp. 142-150 [trad. esp.: *Ventana al caos,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008].>

cación. En cuanto a los *pathémata,* la discusión está abierta: se pueden ver en ellos o bien las pasiones de los espectadores o bien las que se muestran en escena o bien unas y otras. Pero en esta última parte de la definición de Aristóteles donde debería aparecer la finalidad, el *telos* de la tragedia, la cuestión es entonces una función psicológica o psicopedagógica, una función educativa con respecto a las pasiones humanas, si nos decantamos por el sentido de la depuración de las pasiones de los espectadores. Cosa que, sin ser falsa, es muy insuficiente. En lo concerniente a la esencia de la tragedia, con prescindencia de su función, la idea de mímesis pasa por alto el hecho de que hay *invención* de la acción. Lo importante, como por otra parte dice el propio Aristóteles al hablar del poeta trágico –y, diremos nosotros, para el poeta en general–, es la *mythopoiía,* la creación de mitos, que no tiene nada que ver con la imitación. Si Sófocles retoma mitos, les modifica lo esencial, es decir, como hemos visto, la significación. Pero hay asimismo otra cosa. Ese mito no está en la naturaleza. No bastaba con pasearse por la llanura beocia para toparse con el mito de los Labdácidas, vagabundo en medio de los campos. Ese mito es una pura creación. Para Aristóteles, es no obstante una mímesis. Se advierte con claridad lo que esta concepción de la tragedia tiene de insatisfactorio. Mímesis de un acto importante y perfecto, dice Aristóteles. ¿Perfecto con respecto a qué? Es efectivamente perfecto en el sentido de que hay un *telos,* no una finalidad sino un fin, una consumación en el escenario: los héroes se matan, se arrancan los ojos, etc. Pero el "acto importante" que imita la tragedia es el parricidio, el matricidio, el incesto, la masacre de prisioneros inocentes. Decir, sin ninguna otra explicación, que nos encontramos frente a la imitación de un acto importante y perfecto tiene, pues, algo que es bastante paradójico. Por añadidura, la concepción de la tragedia como mímesis no presta ninguna consideración a toda una serie de elementos del pensamiento del siglo v a. C., como las oposiciones *nomos/physis, doxa/alétheia,* etc., ni a lo que hay en potencia en ese pensamiento, aunque jamás se lo ponga de relieve por completo: la idea de la creación, de la postulación de algo a partir de nada.

En resumen, cuando estudiemos a los filósofos del siglo IV a. C., nos veremos en la obligación de comprobar que, en lo referido a la tragedia, como a la actividad política, por lo demás –al menos en Platón–, pertenecen ya a un universo que ha dejado de ser el de la actividad desplegada desde el siglo VIII a. C. y llegada a su punto culminante en el siglo V a. C., con la democracia y la civilización ateniense, en el sentido general del término. [*Anotación en el manuscrito del 22 de septiembre de 1984:* Tragedia: Platón *no puede* comprenderla (ni su dimensión trágica/democrática). Y también es por eso que la "tragedia" francesa, Corneille y Racine, para la monarquía absoluta, será simple *drama psicológico,* oposición entre deber y pasión. Shakespeare diferente, por razones que habrá que explorar.]

Ahora, algunas observaciones sobre la historiografía, empezando por Heródoto. Recordatorio cronológico: éste vivió aproximadamente entre 480 y 420 a. C.; supongo, claro, que lo han leído. No hay que olvidar que antes de él ya había una literatura historiográfica importante. No hablo de anales o archivos como los encontramos prácticamente desde los comienzos de la escritura, en Egipto, Babilonia u otros lugares, sino de los *logógraphoi* –los autores de obras en prosa sobre diversos temas–(1) aparecidos en Jonia en el siglo VI a. C., el más importante de los cuales es Hecateo de Mileto. Debemos a éste, que tuvo su *akmé* un poco antes de 500 a. C., entre otras obras, un *períodos ges,* o viaje alrededor de la Tierra, una descripción del mundo conocido de la que han llegado fragmentos hasta nosotros. Uno de ellos, el primero en la compilación de Jacoby,[3] es muy característico y da el tono de todo lo que va a seguir: "Escribo lo que creo la verdad, puesto que los griegos cuentan historias tan numerosas como absurdas". He aquí, pues, al miembro de una comunidad en la cual hay tradiciones, representaciones bien ancladas, y que afirma desde el inicio dos cosas:

3 <Felix Jacoby (comp.), *Die Fragmente der griechischen Historiker,* vol. 1, Berlín, Weidemann, 1923. Se lo encontrará también en François Hartog (comp.), *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire,* comentarios de F. Hartog, trad. de M. Casevitz, París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 42 y 43.>

que lo que piensa su comunidad le parece absurdo, y que él, por su parte, tiene la intención de escribir lo que le parece veraz. Hecateo no es un caso aislado: conocemos los nombres de muchos otros autores, antes o después de Heródoto, por ejemplo: Janto de Lidia, Helánico de Lesbos, Escílax de Carianda, etc., que escriben en especial sobre los griegos de Asia y sobre los persas, pero de quienes no se ha conservado ninguna obra, y de otros, como Antíoco de Siracusa, que se interesan sobre todo en las colonias de la Magna Grecia. Pero la Grecia propiamente dicha no parece haber suscitado por entonces un gran interés. Y luego viene Heródoto. Heródoto viajó mucho –probablemente alrededor de 450 a. C., por lo tanto luego de las Guerras Médicas–, según dice, y podemos creerle a pies juntillas: las excavaciones arqueológicas han confirmado lo escrito por él en más de un punto. Acerca de las circunstancias de la composición de sus escritos, se han acumulado las teorías, las tesis, etc., una cosa de nunca acabar. No hace falta que nos metamos en eso: dejaremos de lado no pocas cuestiones importantes para concentrarnos en algunos aspectos esenciales en el marco de este seminario. En cuanto a la composición, lo que nos interesa es que si la *Historia,* la indagación, es sin duda en ciertos aspectos una obra inconclusa y a la cual Heródoto habría podido volver, en su forma actual es no obstante del todo coherente(2) –aunque la división en nueve libros haya tenido que introducirse ulteriormente– y su programa aparece con absoluta claridad. Se trata, en primer lugar, como dice el prefacio, de no dejar que se hundan en el olvido esos famosos "erga megala te kai thomastá", esas hazañas o grandes obras admirables de los griegos y los bárbaros. El autor quiere además describir lo que considera como el conflicto fundamental de su época, el que opone a persas y griegos, Asia y Europa, y explorar sus orígenes. Pero en tercer lugar, detrás de todo esto, aparece otra finalidad con la que damos como en contrapunto a lo largo de los relatos que se suceden en el cuerpo de la obra: Heródoto quiere describir cómo lo que había sido grande terminó por ser pequeño y cómo lo pequeño se convirtió en grande; describir, pues, esa especie de mo-

vimiento de báscula cósmico –y aquí viene de inmediato a la mente Anaximandro–[4] que llevó a pequeñas ciudades a la dominación mundial y provocó el hundimiento de imperios.

Tenemos entonces, en comparación con las actividades de registro de los hechos que conocemos en otras sociedades y aun en Grecia –con la salvedad de lo que hayan podido escribir Hecateo y otros, de los que no sabemos gran cosa–, un primer corte, representado por Heródoto; luego, unos veinte años más adelante, una segunda ruptura en un sentido aún más extraordinario con Tucídides. Hoy, a buen seguro, hacemos mucho más y mucho mejor, tanto en comparación con Tucídides como, digamos, con Euclides. Pero así como, según dice Bourbaki en el prefacio de sus *Elementos*, cada vez que la matemática necesitó volver a sus fundamentos regresó a Euclides y los griegos para saber qué es una demostración rigurosa, de igual manera, el auténtico historiador de nuestros días –cualesquiera sean los medios, cien veces superiores, de que dispone, con los resultados de la arqueología, las computadoras, los diez asistentes que trabajan para él– siempre tiene en un rincón de la mente la idea de una narración que es explicación, un establecimiento que es fijación de los acontecimientos como los que encontramos en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Y el propio Tucídides no teme reivindicar ese valor ejemplar. Más adelante trataremos de ver cuál es exactamente la diferencia de método entre nuestros dos autores. Pero esa ruptura que es la constitución de la historiografía en el siglo V a. C. –que es también, no lo olvidemos, constitución de la geografía y de la etnología o la etnografía, puesto que la obra de Heródoto es el primer libro de etnografía, o descripciones de las costumbres de los pueblos, con que contamos–, ¿cómo hay que interpretarla? Comencemos por eliminar las seudoexplicaciones a partir de factores "reales", como las necesidades de la navegación o el comercio. Los fenicios practican la navegación y el comercio desde el siglo XIII a. C., pero no conocemos

[4] <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 221-240.>

historiadores ni geógrafos fenicios. Los archivos de Sidón y Tiro, y después de Cartago, debían de rebosar de instrucciones sobre tal o cual paso, y sobre la duración de la travesía entre Sicilia y España con vientos favorables, etc. En suma, conocimientos técnicos o administrativos, monopolio de una corporación, y puramente instrumentales. Heródoto se sitúa en el punto de vista del saber gratuito: viaja y registra lo que ve, pero lo que hace no tiene ninguna utilidad práctica. Salvo en un sentido específico, que es también aquel del que habla Tucídides: utilidad para el conocimiento de los asuntos humanos en general, para saber qué hay detrás del crecimiento y la degeneración de las ciudades y los imperios, para pronunciar un juicio sobre una política o el curso de una guerra. Y eso se advierte con mucha claridad en las famosas digresiones que tantas veces se le reprocharon. Y que siempre impulsaron a los profesores universitarios de los siglos XIX y XX a tomarlo con desdén y anotar al margen: fuera de tema; demasiado largo, inútil; vayamos al grano, etc. Puesto que Heródoto habla de un pueblo y se refiere a tal o cual rey. Y resulta que, de improviso, da un gran rodeo, ya que le interesa contar tal cosa sobre ese rey, sobre sus ancestros o sobre este o aquel suceso maravilloso que se produjo durante su reinado. En esas ocasiones, está claro que Heródoto sólo apunta a un saber gratuito. Pero también siente placer al contar, y se nota; por eso, además, el lector siente placer al leerlo: las historias que cuenta son casi siempre muy hermosas. Incluso, por otra parte, cuando son atroces, como la del rey Astiages que, en una comida, da de comer a su súbdito Harpago, con quien está descontento, la carne de su propio hijo, y se lo hace saber cuando ordena que le traigan la cabeza bajo un velo y lo invita a servirse otra vez.[5] Hay muchas como ésta, que en ocasiones rozan el gran guiñol, lo cual no quiere decir que sean todas falsas.

También encontramos en Heródoto, bajo una forma concreta –en esencia, a través de los relatos–, la misma crítica de las repre-

[5] <Heródoto, *Historia*, I, 119.>

sentaciones instituidas, la misma relativización de las instituciones propias que por otro lado llevan a cabo sofistas como Protágoras.(3) Como dirá a continuación Aristóteles, el fuego quema del mismo modo aquí y entre los persas, pero lo justo no es igual en todas partes.[6] O, como dice Esquilo –se trata de una de las lecciones esenciales de *Las Euménides*–, el derecho cambia de un momento a otro y, más aún, de un lugar a otro. Relativización de las instituciones de la que Heródoto proporciona una ilustración extraordinaria, que se acompaña a veces de una investigación sobre los orígenes de la humanidad; en este aspecto, recordarán nuestra discusión acerca de los versos 248-254 y 443-506 de *Prometeo encadenado* o del coro de *Antígona*.[7] Esas interrogaciones aparecen en los discursos de Protágoras que a continuación transmitirá Platón,(4) y en Tucídides, claro está, en la parte del libro I que se llama "Arqueología", donde describe lo que fueron los primeros tiempos de Grecia. También salen a la luz en otros ámbitos, como la investigación médica de la época, conforme podemos conocerla a través de los textos de la escuela hipocrática. En particular, ésta establece una vigorosa distinción entre *physis* y *nomos*, entre la naturaleza y la institución/convención/costumbre, entre lo que participa verdaderamente de la naturaleza, a saber, la constitución casi inmutable del ser humano como ser psicofísico (aunque para ella la distinción entre el alma y el cuerpo no existe bajo esta forma), y lo que supone hábitos que pueden modificarse. Con el agregado de una observación muy profunda que podemos hallar en algunos escritos hipocráticos de la misma época: a la larga, el *nomos* puede convertirse en *physis;* el hecho de vivir en una sociedad donde las instituciones, los usos, las costumbres, etc., son lo que son da origen a una suerte de naturaleza tan sólida como la primera, lo cual equivale, a fin de cuentas, a poner en cuestión los términos mismos y los límites de la distinción.[8] Espero que más adelante podamos estudiar esta interacción muy importante entre el pensamiento político, en sentido amplio, del siglo v a. C. y los historiadores.

Pero volvamos al propio Heródoto. Su concepción de la historia aparece al final del libro I, 5, cuando presenta el tercer gran tema del que les hablaba hace un momento. "Hablaré asimismo", dice, "de las pequeñas y de las grandes ciudades de los hombres, pues de aquellas que otrora eran grandes la mayor parte ha terminado por empequeñecerse, y las grandes de mi tiempo habían sido anteriormente pequeñas. Sabiendo, pues, que la *eudaimonía*,[9] la dicha humana, jamás permanece fija en un mismo punto, mencionaré igualmente las unas y las otras". La *eudaimonía* es el hecho de tener un buen *daimon*, una buena protección divina. Sus altibajos se indicarán a lo largo de la obra: pero la clave se propone de entrada. Digo clave porque también aquí hay una musicalidad y un contrapunto. [*Anotación en el manuscrito del 22 de septiembre de 1984:* Prenuncio del resto de la historia de Heródoto en el libro I, con la historia de Creso = "preludio", los *leitmotive*, como en "Un amor de Swann".] Para hablar de la lucha entre Asia y Europa, Heródoto vuelve atrás. Da la versión "asiática" de las tradiciones sobre el rapto de Ío, sobre la Guerra de Troya, etc. Luego dice: no sé si esas historias son verdaderas o falsas, pero sí sé que hay un personaje que fue el primero en atacar a los griegos, Creso, rey de Lidia, y allí está el origen del conflicto entre Asia y Europa. Y ese proceder lo lleva a contar, en el libro I, la historia de Creso, una historia extraordinaria atravesada de cabo a rabo por temas trági-

[6] <Aristóteles, *Ética nicomaquea*, v, 1134b 26.>

[7] <Seminario del 2 de mayo de 1984, no incluido aquí (véase Cornelius Castoriadis, "Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle", en *Figures du pensable*, París, Seuil, 1999, pp. 13-34 [trad. esp.: "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 13-33]).>

[8] <Véase sobre todo el tratado de Hipócrates, *Airs, eaux, lieux*, ed. y trad. de J. Jouanna, París, Les Belles Lettres, col. Des universités de France (col. Budé), 1996 [trad. esp.: *Sobre los aires, aguas y lugares*, en *Tratados hipocráticos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 2008]. También en Hipócrates, *L'Art de la médecine*, present., trad. y notas de J. Jouanna y C. Magdelaine, París, Flammarion, col. G-F, 1999.>

[9] <Para esta palabra, como para otras que aparecen más adelante, Castoriadis decide dar la forma ática.>

cos y, a la vez, por los *topoi*, los lugares comunes que hemos puesto de relieve el año pasado,[10] no banalidades sino lugares donde convergen efectivamente las ideas griegas acerca de la existencia humana, el destino y la muerte. En esta historia de Creso hay algo así como el anuncio de lo que vamos a ver en acción a continuación: el engrandecimiento, y la *hybris* que está en su origen. La filosofía política –si podemos darle ese nombre– de las relaciones entre potencias, que va a ser en su plenitud la de Tucídides, recorre ya toda la obra de Heródoto: toda potencia apunta siempre, hágase lo que se haga, a su engrandecimiento. En el caso, al menos, de los pueblos que alcanzan cierto grado de existencia "histórica"; si quisiéramos utilizar términos modernos, podríamos decir que, desde que hay Estado, hay impulso al engrandecimiento y el crecimiento del poderío. Heródoto describe ese fenómeno en varias oportunidades: así sucede con los reyes de Lidia y sobre todo con Creso, y luego con Ciro, Cambises, Darío y Jerjes. Ciro construye un imperio pero no puede quedarse tranquilo, también tiene que someter a los masagetas, un pueblo de las estepas, al norte del Ponto Euxino. Es una historia que se ha repetido hasta nuestros días: el conquistador se lanza a la persecución de jinetes nómadas inasibles, sin ciudades que defender o adeptos a la política de tierra arrasada. Ciro deja la vida en ello. Cambises conquista Egipto pero, como no le basta con eso, envía tropas al sur, a los confines del mundo conocido, y su ejército se desvanece en las tormentas de arena. Darío también quiere conquistar Escitia, pero tropieza con un enemigo que golpea y desaparece; debe batirse en retirada para evitar la catástrofe. Y ya saben lo que le pasa a Jerjes en Grecia.

Impulso, pues, y luego *hybris* y luego némesis, en una reaparición incesante.[11] En Heródoto es, desde luego, una manera de ver las cosas, una interpretación. Pero hago ya mismo una observación, para evitar caer en ciertos defectos contemporáneos. Heródoto no inventa de la nada una derrota de Darío ante los escitas para apuntalar una tesis previa sobre la *hybris* y la némesis: Darío fracasó realmente en una iniciativa de invasión de Escitia; así como Jerjes fracasó en su invasión de Grecia y Ciro fue muerto. El hecho de que Heródoto vea las cosas de acuerdo con determinado esquema, que es un esquema imaginario –el suyo y el de Grecia–, no significa que lo que ve no tenga existencia propia, independiente de su persona. Con ello quiero decir que no podríamos escamotear la cuestión de una verdad que existe al margen del relato cuando se habla de alguien como Heródoto; en el caso de Tucídides, ni siquiera vale la pena recordarlo. Algunos querrían hoy encerrarse en el texto: no habría otra lógica que la de éste, el autor y su auditorio, y el referente externo queda puesto entre paréntesis.(5) Pero el texto sólo es *ese* texto porque tiene un referente; el problema de la relación entre ambos se plantea de inmediato, y esto vale también para Heródoto. En lo que éste –o cualquiera, digámoslo de una vez– escribe hay una cuestión sobre la exactitud o la falta de exactitud, la verdad o la falta de verdad, y jamás debemos olvidarlo cuando nos ocupamos del otro aspecto, es decir, su manera de ver el mundo y la historia, y los esquemas imaginarios que utiliza para verlos. No es posible ahorrarse ninguna de estas cuestiones.

[10] <Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 115-122, 201, 202 y 230-235.>

[11] <Heródoto, *Historia*, I, 34, 71 y 86 (Creso); I, 204-214 (Ciro); III, 27-32, 37, 38 y 64-66 (Cambises); III, 120-128 (Polícrates y Oretes); VII, 34-36 (Jerjes).>

Hace un rato hablaba de *topoi*, lugares comunes. En la historia de Creso, tal como la cuenta Heródoto, encontramos temas presentes por doquier en Grecia, de Homero a los trágicos.(6) Esto es cierto, en particular, cuando se trata de la visita de Solón a Creso, absolutamente legendaria,(7) porque las fechas que conocemos la desmienten por completo. Lo esencial del relato[12] radica en las respuestas dadas por Solón a la pregunta: ¿cuál es el hombre más feliz del mundo? Creso espera, por supuesto, que pronuncie su nombre. Las respuestas de Solón –que son, a decir verdad, muy irónicas– giran en torno de una idea central: como hasta el último día se

[12] <*Ibid.*, I, 30-33.>

puede asistir a inversiones completas de la fortuna, nadie podría ser calificado de feliz antes de estar muerto. El primer nombre que menciona es el de Telo el Ateniense: un simple ciudadano, que en una ciudad afortunada vio crecer a sus hijos bellos y buenos y encontró por fin una muerte gloriosa en el campo de batalla. Lo dice frente a Creso, que disfruta del oro, el poder, las mujeres, los esclavos... Es razonable que el rey lidio se sorprenda. ¿Será el segundo más feliz? Pero la segunda respuesta le resulta aún más sorprendente: la mención recae en Cleobis y Bitón, hijos de una sacerdotisa de Hera en Argos. Esta última tiene que acudir a un santuario de la diosa y, como los bueyes encargados de tirar del carro no han regresado del campo, sus hijos se uncen al yugo y la trasportan. La madre pide a la diosa que les otorgue como recompensa lo mejor que puede obtener el hombre. Y la diosa satisface su voto: sus hijos, que se han dormido de agotamiento, no despertarán más. La divinidad muestra así, dice Solón, que para el hombre es preferible "tethnanai mallon e zoein", estar muerto que vivir.[13] Volveremos a dar a menudo con esas ideas en la tragedia, con formulaciones virtualmente idénticas, en general cuando el coro debe extraer una lección de lo visto: jamás puede decirse que un hombre es feliz antes de su último día;[14] o bien como en los versos célebres de *Edipo en Colono:* "La mayor de las felicidades es no haber nacido; y una vez nacido, lo mejor, en segundo lugar, es volver lo más rápido posible al lugar del que se viene".[15] Sin olvidar a Píndaro: "El hombre es el sueño de una sombra".[16] Este aspecto está siempre pre-

[13] <Heródoto, *Historia*, I, 31, 17.>

[14] <Esquilo, *Agamenón*, 928 y 929; Sófocles, *Edipo rey*, 1526-1530; Eurípides, *Andrómaca*, 100-103, y *Las troyanas*, 509 y 510. Compárese con Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 1100a-1101b.>

[15] <Sófocles, *Edipo en Colono*, 1224-1227. Pero ya encontramos la fórmula en Teognis y Baquílides.>

[16] <Píndaro, "Octava Pítica", v, 95 y 96; también Sófocles, *Edipo rey*, 1186-1188 ("¡Pobres generaciones humanas, no veo en vosotras más que una nada!"), y *Áyax*, 125 y 126 ("Bien veo que todos los que aquí vivimos no somos más que fantasmas o sombras leves"; trad. fr. de Mazon).>

sente en Heródoto,[17] al igual que el tema de los "celos de los dioses":[(8)] cuando la felicidad de los humanos supera cierto punto, el castigo se abate sobre ellos. Y también encontramos en él, les recuerdo, el embrión de una teoría del poder, que Heródoto ve como omnipresencia del impulso al engrandecimiento. <...>

En cuanto al método, y sobre todo a lo que hoy llamaríamos crítica de los testimonios y las fuentes, se sabe que Heródoto hace varias distinciones: en primer lugar, entre lo que corresponde a la *akoé* y lo que corresponde a la *opsis*, haber escuchado hablar de algo y haberlo visto con los propios ojos.[18] La frase comienza a menudo con *légousi:* se cuenta que... Pero Heródoto también agrega que no puede pronunciarse sobre el tema o que ha visto otras cosas. Esta importancia de la *opsis*, la mirada, nos remite, claro, a los comienzos de la medicina, que es en principio y sobre todo la mirada médica. Recordarán acaso un fragmento de Heráclito del que hablamos el año pasado: "Los ojos son mejores testigos que los oídos".[19] Va de suyo que la cuestión no pasa aquí por la medición psicofísica, en laboratorio, de la confiabilidad de los distintos órganos: los oídos son la tradición, lo que se escucha, lo que se cuenta, lo que se repite en la tribu, la ciudad o la familia, mientras que los ojos son el saber personal. Es cierto que los ojos también pueden engañar, pero al menos uno puede intentar verificar por sí mismo si tal estatua de santo sangra efectivamente en tal fecha. A los dos términos mencionados, *akoé* y *opsis*, se suma un tercero que Tucídides, a continuación, hará suyo: la *gnome*, el pen-

[17] <Heródoto, *Historia*, I, 85 (Creso en la hoguera); II, 40-43; VII, 46 (Artabano, sobre las lágrimas de Jerjes: "la muerte se convierte en el más deseable de los refugios para el hombre"); VII, 203 ("jamás veremos hombre alguno en quien, desde el día de su nacimiento, el infortunio no se mezcle en su destino").>

[18] <Heródoto, *Historia*, II, 99, y prácticamente todo el libro II. Pero también I, 75, 95, 140, 172, 182 y 214; III, 3 y 9; IV, 5, 16, 81, 105 y 195; V, 45 y 86, y en especial la advertencia de VII, 152: "En lo que me toca, si tengo el deber de transmitir lo que se dice, no estoy por cierto obligado a creerlo; téngase en cuenta esta reserva del principio al fin de mi obra".>

[19] <Se trata del fragmento DK 22 B 101a de Heráclito. Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 272 y 273.>

samiento o el juicio. Y es en función de ella que Heródoto decidirá si tal o cual relato es digno de confianza.[(9)]

Pasemos a otro aspecto que no carece de relación con el método, pero que va mucho más allá: la cuestión de la imparcialidad de Heródoto. Voy a extenderme un poco sobre el tema porque se trata de un punto esencial para todo lo que nos importa en este seminario. Les recuerdo que en lo que se ha convenido en llamar *proóimion*, proemio o prefacio, es decir, las contadas líneas que preceden al cuerpo principal de la obra, Heródoto nos dice por qué escribe: porque los "erga megala te kai thomastá", los trabajos o grandes hazañas admirables, realizadas unas por los griegos, otras por los bárbaros, deben preservarse del olvido. Esto equivale a poner de entrada a griegos y bárbaros en un mismo plano, sin ninguna distinción cualitativa: unos y otros han llevado a cabo trabajos o hazañas grandes y maravillosas. De igual modo, inmediatamente después, cuando comience a exponer las razones del conflicto entre griegos y bárbaros, Heródoto hablará de lo que dicen al respecto los *Perseon logioi*, los sabios o doctos entre los persas. Para él se trata en algún sentido de "colegas", a quienes ha inquirido sobre su teoría acerca del origen de la cuestión: hay *logioi* en Persia como los hay en Grecia. Imparcialidad, también, cuando se refiere a las fábulas absurdas que cuentan los griegos sobre unos y otros: es preciso desconocerlo todo de la religión de los egipcios para creer que Heracles, según cuentan los griegos, estuvo a punto de ser ofrecido en sacrificio en Egipto.[20] Heródoto se niega a pronunciarse sobre la veracidad de lo que dicen los sacerdotes de los otros pueblos, sobre los prodigios y milagros de que hablan, porque cree que todos los hombres –griegos, egipcios o escitas– tienen igual saber de las cosas divinas.[21] Y nada es más asombroso que verlo insistir, sin la menor reticencia –más bien lo contrario, podríamos decir–, en los préstamos tomados por los griegos: tal dios procede de los egipcios, tal costumbre de otro lugar, etc.[22] Detalle divertido: esta misma imparcialidad le valió la acusación de parcialidad en la Antigüedad; en particular, por parte de Plutarco, que cinco siglos después escribe un pequeño tratado titulado "Sobre la malevolencia de Heródoto",[23] donde acusa a nuestro autor de diversas cosas y sobre todo de ser *philobárbaros*. Si Plutarco tiene razón, esto no hace sino confirmar lo que digo aquí sobre la imparcialidad, puesto que, a menos que estemos dispuestos a afirmar que Heródoto no era otra cosa que un agente pagado por el Gran Rey u otros monarcas bárbaros, cuesta ver por qué habría sido *philobárbaros*, como no fuera por convicción: por haber comprobado entre aquellos a quienes se llamaba bárbaros cosas elogiables y dignas de atención. En resumen, por haber roto lo que denomino el cierre cognitivo[24] de su propio mundo y posado su mirada sobre el exterior con asombro e interés. Por otra parte, no conocemos a ningún escritor egipcio, babilonio o de algún otro lugar que se haya comportado como *philobárbaros* frente a los persas y a la vez haya disfrutado del reconocimiento de su propio pueblo como gran escritor.

[20] <Heródoto, *Historia*, I, 45.>

[21] <*Ibid.*, II, 3.>

[22] <*Ibid.*, II, 43, 44, 49-51, 54 y 58; IV, 189; V, 58.>

[23] <Plutarco, "De la malignité d'Hérodote", en *Œuvres morales*, vol. 12: *Traités 54-57*, ed. de M. Cuvigny y G. Lachenaud, París, Les Belles Lettres, col. Des universités de France (col. Budé), 1981 [trad. esp.: "Sobre la malevolencia de Heródoto", en *Obras morales y de costumbres*, vol. 9, Madrid, Gredos, 2002].>

[24] <Véase, por ejemplo, Cornelius Castoriadis, "L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique" [1981], en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, pp. 226 y ss.; reed.: París, Seuil, col. Points, 1999, pp. 281 y ss. [trad. esp.: "Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995]; "La logique des magmas et la question de l'autonomie" [1981], en *Domaines de l'homme, op. cit.*, pp. 408-418, reed.: pp. 510-523 [trad. esp.: "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", en *Los dominios del hombre..., op. cit.*]; y "Portée ontologique de l'histoire de la science" [1985], en *Domaines de l'homme, op. cit.*, pp. 426-439, reed.: pp. 533-549 [trad. esp.: "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", en *Los dominios del hombre..., op. cit.*], así como *Sujet et vérité dans le monde social-historique (Séminaires 1986-1987)*, París, Seuil, 2002, pp. 212-249 [trad. esp.: *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].>

Les decía que la imparcialidad de Heródoto se manifiesta ya en sus comentarios sobre el origen de los dioses o las costumbres de los griegos. Pero se deja ver con igual claridad en su actitud con respecto a dos pueblos no griegos: los persas y los egipcios. Impresiona constatar, en particular, hasta qué punto la admiración tiñe lo que cuenta acerca de los persas; por lo demás, sus relatos suelen terminar con un "esto me parece elogiable". Entre tantas otras cosas, recordarán sin duda una observación que es difícil no considerar bella: los persas sólo enseñan tres cosas a sus hijos: montar a caballo, tirar con el arco y decir la verdad.[25] El retrato que hace de Ciro es muy favorable, y ni siquiera Jerjes es un personaje del todo "negativo":[26] se trata de un rey lleno de cualidades, pero su *hybris* lo empuja a la desastrosa invasión de Europa. Los egipcios no sólo son uno de los pueblos más antiguos: su sabiduría es la fuente de toda sabiduría. Para algunos, cuenta, Salmoxis, divinidad de los tracios, no fue más que un hombre, discípulo de Pitágoras. Pero esto es muy poco convincente para Heródoto, según el cual el tracio es muy anterior al filósofo griego.[27] Por lo demás, los propios pitagóricos parecen haber tomado cosas de los egipcios...[28] Esta fascinación por la civilización egipcia es, agreguemos, una constante de la tradición cultural griega, y la encontramos igualmente en Platón, por ejemplo, aunque, debe admitirse, por razones del todo diferentes.

Imparcialidad, también, cuando se trata de las costumbres de los otros pueblos, que a los ojos de un griego –o a los nuestros, ya que estamos– pueden ser a veces completamente grotescas y hasta monstruosas. Y ello a tal punto que hubo filólogos modernos que se creyeron obligados a defender a Heródoto contra la acusación de

[25] <Heródoto, *Historia*, I, 136.>
[26] <Véase, sin embargo, *Historia*, IX, 108, el episodio poco glorioso de su actitud para con la mujer y la hija de su hermano Masistes.>
[27] <*Ibid.*, IV, 95 y 96.>
[28] <*Ibid.*, II, 123.>

amoralidad...,[29] como si el hecho de no hacer, en su carácter de observador, juicios de valor fuese una prueba de falta de sentido moral. Imparcialidad, otra vez, aquí casi más notable, cuando la cuestión son las disputas entre griegos. Y sin embargo, a mi entender no cabe duda alguna de que Heródoto es proateniense[30] y tiene sentimientos democráticos.[31] Es indiscutible que hay en él un juicio *político* que lo lleva a establecer una distinción entre griegos y bárbaros: en unos encontramos la libertad; en otros, el despotismo. La distinción, para él, se reduce esencialmente a eso. Y no vacila en afirmar esta diferencia, así como no duda en decir que el lugar donde la libertad tiene su manifestación por antonomasia es Atenas. Heródoto vivió en esta ciudad antes de emigrar a Turios hacia 440 a. C. En consecuencia, difícilmente pueda poner en el mismo plano una ciudad donde pasan mil cosas –la tragedia, la comedia, la Acrópolis, la efervescencia provocada por la presencia de los sofistas– y Esparta, donde, al margen de algunos hechos de armas, no pasa nada. Pese a ello, no hallaremos huellas de esos sentimientos en su muy serena exposición de los diferendos entre las dos ciudades.

Como saben, siempre ha habido un debate acerca del sentido crítico de Heródoto, lo que se llama su credulidad o "ingenuidad" cuando se refiere a leyendas o fábulas.[(10)] Estoy seguro de que lo han leído y no ignoran entonces que en él encontramos historias verdaderamente increíbles. No en lo concerniente a las costumbres –dominio en el cual, a falta de pruebas positivas, no podríamos decir jamás que hay cosas "increíbles"–, pero sí en lo relacionado con el clima de tal país o el comportamiento de tal animal. Por ejemplo, esas famosas hormigas de la India, en la fábula que Heródoto refiere en el libro III, sin criticarla.[32] Son, dice, más pequeñas que perros, pero más grandes que zorros. Al margen de

[29] <Por ejemplo, Philippe-Ernest Legrand, editor y traductor de Heródoto, *Histoires*, vol. 1: *Introduction*, París, Les Belles Lettres, col. Des universités de France (col. Budé), 1932, pp. 119-130.>
[30] <Heródoto, *Historia*, VII, 139.>
[31] <*Ibid.*, V, 78.>
[32] <*Ibid.*, III, 102-105.>

esa característica, al igual que las hormigas griegas, excavan galerías en el suelo y depositan la tierra que sacan de ellas en la superficie. Pero esa tierra está mezclada con oro, razón por la cual los indios se procuran este metal en abundancia. Pensemos también en la manera como los árabes, según él, obtienen el incienso y otras plantas aromáticas.[33] (Dice además que la tierra de Arabia exhala un olor maravilloso, sin duda gracias a esos *perfumes of Arabia* de los que habla lady Macbeth, que, por potentes que sean, no pueden sacarle el olor a sangre de la mano.) El incienso crece en árboles vigilados por serpientes aladas, que los árabes ponen en fuga por medio de fumigaciones. En cuanto a la canela, se cubren el cuerpo por completo con pieles de bueyes y van a buscarla a la orilla de un lago donde hay murciélagos que la protegen. El caso del *kinámomon*, el cinamomo, no es menos sorprendente: grandes aves lo utilizan para hacer sus nidos, y los árabes recurren a extraños ardides para hacerlos caer. El ládano, por su parte, lo encuentran enganchado en la barba de los chivos... Uno se dice de inmediato que esas historias son puras patrañas. Sin perjuicio de preguntarse a continuación: ¿en qué sentido son increíbles? ¿Y qué es lo "increíble"? Hace un rato hablé, y no del todo por azar, de una estatua que sangra o llora en una fecha determinada. ¿Es eso, sí o no, increíble? Pero ¿increíble para quién? ¿No hay millones de personas *en el siglo* XX que lo creen sin dudar un instante? Es imposible e incluso, en última instancia, irrisorio pretender aplicar a Heródoto las normas del trabajo científico o histórico moderno, que sólo comenzaron a imponerse en los hechos hacia fines del siglo XVIII, y en particular las normas mismas de credibilidad. Deben de conocer la historia de Pierre Bayle y el niño nacido con un diente de oro. Cuentos de viejas, se dice Bayle, pero pese a ello se cree obligado, hacia fines del siglo XVIII, a refutarlos. Si tomamos los relatos de viajes, incluidos los del siglo XIX –y tal vez hoy no sea muy distinto–, veremos en ellos una credulidad pasmosa en lo tocante a la vida de los indios del Brasil o de América del Norte, los indígenas de Tierra del Fuego y la Polinesia, incluso en la pluma de viajeros que son hombres cultos, con la cabeza bien puesta en su sitio, y no charlatanes. No resisto la tentación de leerles una cita de un misionero norteamericano que encontré en el último libro de Simon Leys.[34] Esto es, entonces, lo que escribe el reverendo Arthur Smith en un libro que fue muy leído en su tiempo y que se llama *Chinese Characteristics:*

> Si los chinos carecen de algo, no es de aptitudes intelectuales [...], les faltan carácter y conciencia. [...] La sociedad china se asemeja a ciertos paisajes del país: a la distancia parecen hermosos y agradables, pero si nos acercamos a ellos, descubrimos de manera invariable una multitud de cosas sórdidas y repugnantes, en medio de una atmósfera hedionda.

Por desgracia, "en la situación actual de China", la adopción de modelos civilizados "es una imposibilidad moral absoluta". Y el buen pastor concluye: "China necesita rectitud moral, y para conseguirla es absolutamente imprescindible que acceda al conocimiento de Dios, así como de la relación entre el hombre y Él". Aquí no estamos ante lo "increíble": a decir verdad, se trata de una curiosa mezcla de fabulación y juicio de valor de un tipo particular. Y eso a fines del siglo XIX. En muchos otros viajeros se encontrarán observaciones análogas, juicios de valor que les impiden, como si fueran ciegos, ver aquello que, sin embargo, tienen frente a los ojos. En consecuencia, la cuestión no pasa por saber si

[33] <Heródoto, *Historia*, III, 107-113.>

[34] <Simon Leys, *La Forêt en feu. Essais sur la culture et la politique chinoises*, París, Hermann, 1983, pp. 53 y 54 ; reed. en *Essais sur la Chine*, París, Laffont, col. Bouquins, 1999, p. 605. Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, Nueva York y Chicago, Fleming H. Revell, 1894; se tradujo varias veces en China durante el siglo XX, e incluso recientemente. La obra, traducida al francés con el título de *Mœurs curieuses des Chinois*, París, Payot, 1927, se reeditó hace poco en Estados Unidos: *Chinese Characteristics*, White Plains y Abingdon, EastBridge/ Marston, 2003.>

en el relato de Heródoto hay fábulas, cosas imposibles, y ni siquiera saber por qué Heródoto cree en ellas: en su época se creía en muchas cosas que hoy nos parecen inverosímiles. Lo creíble, lo verosímil, depende sin duda en cada caso de la cultura y los conocimientos, y aun dentro de un marco intelectual científico riguroso o presuntamente riguroso, como el de nuestros días, no siempre es fácil decidir si algo es creíble o no. Un ejemplo: en 1951, Ludwig Gross describió por primera vez el virus responsable de la leucemia en ratones, cuestión muy importante para toda la investigación sobre el cáncer. Algunos de sus colegas llegaron a tratarlo de mentiroso en congresos sencillamente porque la teoría científica de la época pretendía que la leucemia y el cáncer no podían tener un origen viral. En resumen: "las hormigas de la India, al cavar agujeros, extraen oro de la tierra" es una afirmación indudablemente falsa. ¿En qué aspecto es increíble *en sí?* ¿Es más increíble que lo que hace el gusano de seda, por ejemplo? El relato de las plantas aromáticas y la manera como los árabes las obtienen es otra de las historias increíbles. Supongamos ahora que nuestra Edad Media no inventó o, mejor, reinventó la cetrería y la caza con halcones, que nos son por tanto más o menos familiares, y que hoy descubrimos en algún escritor antiguo una historia en la que se relata cómo hacían los saurómatas o los atarantas para criar halcones y procurarse con ellos la carne de otras aves. ¿Esta historia sería, *intrínsecamente,* más o menos creíble que el procedimiento al que apelan los árabes, según el relato de Heródoto, para conseguir aromáticas? Es preciso, pues, plantearse en términos generales la siguiente pregunta: ¿qué es lo verdaderamente imposible? ¿Y para quién? ¿En qué condiciones? Sin adoptar una posición radicalmente escéptica, les recuerdo que jamás podemos estar seguros de no dar crédito a cosas que en definitiva son falsas y absurdas. Y que, como acabamos de ver, lo inverso es igualmente banal: muchos científicos tienen por fabulaciones descubrimientos que algunos años después se comprobarán veraces.

Lo esencial, por otra parte, no es saber si Heródoto cree o no cree en lo que cuenta. Lo que debemos preguntarnos es por qué

cuenta esas historias con una predilección –por no decir delectación– evidente, y cuál es el papel de los *thómata,* las cosas asombrosas, maravillosas, extraordinarias, en su representación del mundo. Por un lado, reiterémoslo, lo hace porque su proyecto es documentar cosas notables y, por ende, dignas de memoria. Pero sin duda también –y Hartog, en *El espejo de Heródoto,*[35] acierta al poner el acento en este aspecto– porque para los griegos y, ya que estamos, para casi todos los otros pueblos antes de los tiempos modernos, hay una articulación fundamental del mundo en que el espacio, en el sentido más amplio, no es homogéneo. Hablar del aquí y de otra parte no es verdaderamente lo mismo. No en el sentido anecdótico o descriptivo –otras montañas, otros cursos de agua–, sino cualitativo. En las creencias tradicionales, sean africanas, amerindias u otras, más allá de tal río o de tal horizonte montañoso se extienden mundos absolutamente prodigiosos. Ocurre lo mismo con los griegos de la época arcaica, e incluso bastante más adelante. En la *Odisea* hay descripciones de los *eskhatiái,* los confines del universo: es el dominio de los dioses y los monstruos, Cíclopes o Lestrigones. En el centro está nuestro mundo, el de los griegos y los troyanos, y en mayor o menor medida se sabe lo que pasa en él. De un poco más lejos vienen los fenicios, comerciantes y navegantes que de tanto en tanto residen entre nosotros. Un poco más lejos todavía, los feacios, los "hombres grises" que viven en algún punto entre el aquí y la verdadera "otra parte". Y después, más allá, es el prodigio, un prodigio de nunca acabar. Las cosmogonías no dicen otra cosa: recordarán que en Hesíodo hay, por un lado, un cosmos visible y conocido, iluminado por el Sol y las estrellas, y, por otro, un espacio cualitativamente diferente, esas monstruosas raíces del mundo donde están enterrados los Titanes y otras terribles criaturas, el Tártaro recorrido por pavorosas tempestades.

35 <François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre,* París, Gallimard, 1980; ed. rev. y aum., París, Gallimard, col. Folio, 2001, sobre todo pp. 499 y ss. [trad. esp.: *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].>

A una región central habitada por nosotros, que nos es familiar, con su flora, su fauna, su clima, se oponen entonces, abruptamente o de manera gradual, esos *eskhatiái*,(11) esos extremos de la *oikoumene*, del mundo conocido. Que podría ser como una circunferencia sobre la cual camináramos obstinadamente en una dirección, para dar en nuestra marcha con cosas cada vez más extrañas. La fascinación por los *eskhatiái* impregna profundamente el imaginario occidental: no podemos dejar de mencionar aquí la ciencia ficción, claro está, e incluso *Las aventuras de Arthur Gordon Pym*, de Poe, y la novela de Verne que la continúa, donde el héroe, a fuerza de descender más y más hacia el sur, termina por comprobar que la temperatura se invierte y hace de un mar helado un mar hirviente. Nos vemos con ello ante la gran cuestión de la homogeneización del espacio, que no concierne sólo al planeta Tierra sino al universo entero. No hace falta indicar hasta qué punto esa idea del espacio homogéneo se opone de manera frontal al imaginario y los dogmas no sólo de las creencias antiguas, sino también a los de las tres grandes religiones monoteístas, para las cuales la Tierra está en el centro del mundo, es el planeta que Dios ha creado para los hombres.

La idea del carácter cualitativamente diferente de los confines del mundo y de sus habitantes sobrevivió en la práctica hasta la verdadera homogeneización del espacio terrestre en los tiempos modernos, y a su respecto puede dudarse, por otra parte, de que se haya concretado antes del siglo XX, y ello, aun en el área cultural europea. Les recuerdo que en la España del siglo XVI hubo controversias teológico-jurídicas –no hablo de las prácticas, sino de la especulación elevada– en las que se procuraba decidir hasta qué punto los indios de las Américas eran seres dotados de razón.(12) Era un prodigio, en efecto, la existencia de esos bípedos dotados de palabra como los conquistadores. Pero ¿la semejanza se extendía más allá? Se decidió en definitiva que así era y que había que evangelizarlos, lo cual no impedía en modo alguno, por lo demás, que llegado el caso se los exterminara. Esta homogeneización se produce, entonces, muy tarde. Y aun así, en el siglo XX, el núcleo duro del asunto –el reconocimiento de la alteridad del otro– no avanzó una pulgada. Estamos siempre en la misma. Desde el momento en que hay homogeneización, surgen otros modos de abolir o escamotear la realidad del otro, como el modo cientificista o positivista: los otros dejan de ser prodigios y, a la inversa, se los banaliza por completo y quedan reducidos a no representar más que estados primitivos de la historia de la humanidad. O bien, más recientemente, se los banaliza según la modalidad estructuralista: esos "otros" no han hecho sino recombinar "de otra manera" los mismos elementos, los mismos soportes de significación que nosotros. El verdadero problema, sin embargo, es que el otro no es ni un prodigio o una maravilla, ni un monstruo, ni una réplica de nosotros mismos. El pensamiento contemporáneo (no hablo del hombre de la calle y ni siquiera del señor Le Pen) es tan renuente como antaño a abordar este problema.

¿Cómo podría Heródoto no hablar de *thómata*, de prodigios y de cosas maravillosas? Lo cierto es, en efecto, que más allá de una región relativamente conocida –que es, a decir verdad, bastante grande y no se limita a Grecia: Lidia, el Imperio Persa y hasta Egipto forman parte de ella–, el mundo es cada vez más extraño y, en última instancia, inhabitable. Se abandona el ámbito de lo que podría ser vivido por humanos y percibido por otros humanos. Es cierto que Heródoto atribuye a quienes viven en los *eskhatiái* costumbres y propiedades físicas extraordinarias, pero ¿se puede decir verdaderamente que opone en bloque, y de manera sistemática, a griegos y bárbaros? La tesis está muy difundida, y un lector tan atento como François Hartog parece compartirla hasta cierto punto.[36] En parte, es tautológica: ¿qué otra grilla que no sea la griega podría utilizar Heródoto para comprender a los bárbaros e interpretar su cultura? Pero también es simplificadora: ¿por qué esa diferencia entre griegos y bárbaros, entre "nosotros" y los "otros", cuando existe, en Heródoto debería pensarse siempre como un conjunto de oposiciones radicales?(13)

36 <François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 61-67, 198-200, 331-333, 476-481 y 543.>

Pregunta

¿Hay en Aristóteles una dimensión de creación?

Nos ocuparemos de eso cuando hablemos de Aristóteles y su concepción de los asuntos humanos; es una cuestión muy importante pero muy complicada. En él hay al respecto algo semejante a una vacilación; pero hoy me es difícil ir más lejos. Lo cierto es que en Aristóteles encontramos una ontología general, una metafísica, en la cual no hay cabida para creación alguna: todo se remonta a ciertas causas, dice la *Metafísica*;[37] las *eide*, las formas, son las mismas. Las especies vivas también son las mismas, y aunque haya generación y corrupción, la mente más especulativa que haya existido no cae nunca en la trampa de su propia especulación, y en eso se opone por completo a Hegel. Para Aristóteles, la realidad no podría escamotearse: cuando percibe un aspecto de ella, y por más que signifique un enorme trastorno para su concepción general, lo registra y trata de pensarlo. ¿Qué comprueba cuando se trata de los asuntos humanos? El mundo humano es el mundo sublunar, no es el mundo de los círculos eternos, los cielos y las estrellas. Es cierto que los animales también están en el mundo sublunar, pero, "en lo esencial", siempre se reproducen de idéntica forma. Ahora bien, cuando Aristóteles se refiere a las cosas humanas, constata que, sin lugar a la más mínima duda, no todo en ellas se reproduce idénticamente. Además, cada gran tratado de Aristóteles comienza por una exposición del nacimiento y los progresos del saber en cada ámbito, se trate de la física, de la biología, del alma, de la política o de la metafísica. En el primer libro de la *Metafísica*[38] hay frases asombrosas en las que anticipa a Hegel e incluso hace más que eso: la incapacidad misma de sus predecesores para descubrir determinadas cosas, dice, confirma el carácter bien fundado de sus análisis; en consecuencia, no sólo las verdades ya

[37] <Aristóteles, *Metafísica*, A, 983a 23 y ss., y toda la argumentación de *Física*, II.>
[38] <Aristóteles, *Metafísica*, A, 988b 15-18; véase también 993a 10-15.>

descubiertas por nuestros predecesores sino sus errores han condicionado nuestro progreso, porque si algunos no se hubiesen equivocado de cierta manera, por nuestra parte no habríamos logrado pensar la verdad. Más que eso, en efecto, puesto que si Hegel dice: lo falso en cuanto falso es un momento de lo verdadero,[39] lo que dice Aristóteles apunta en otra dirección. Estamos aquí frente a un encadenamiento histórico, lo que podemos llamar errores fecundos. En Aristóteles hay, pues, ese tipo de percepción histórica, y cuando leemos la *Constitución de los atenienses*, vemos en la historia de Atenas una sucesión y un encadenamiento, pero también lo que sin duda hay que llamar un progreso. Aristóteles habla de trece "revoluciones" que culminan en la forma existente en su época, una forma muy democrática que a su juicio es la mejor. Se trata, por tanto, de un progreso. Pero ¿qué puede querer decir "progreso" en el marco de una ontología como la aristotélica? Pregunta difícil de responder, ¿no les parece? Y nos enfrentamos al mismo problema en lo que se refiere a la *tekhne*,[40] de la cual Aristóteles da una definición de la que podemos extraer dos sentidos diferentes. La *tekhne* –lo que llamamos técnica, si se quiere, pero que es otra cosa y más que la técnica– o bien imita la naturaleza o bien consuma lo que ésta no logra terminar. Si tomamos las palabras griegas, podemos interpretarlas como: agrega una cosita a lo que la naturaleza, sin llegar a su meta, estaba a punto de realizar, o como: da una forma final, una forma plena a lo que la naturaleza no podía sino esbozar. Vacilación, otra vez.

En lo que toca a la mímesis en la tragedia, me opongo por completo a ciertas tentativas contemporáneas que equivalen a atribuir abusivamente a los antiguos ideas que son nuestras. La mímesis es la imitación, no la creación, la *póiesis*. Es cierto que,

[39] <Georg Wilhelm Friedrich Hegel, prólogo de la *Fenomenología del espíritu*.>
[40] <Véase Cornelius Castoriadis, "Technique" [1973], reed. en *Les Carrefours du labyrinthe*, París, Seuil, 1978, pp. 222-226; reed.: París, Seuil, col. Points, 1998, pp. 291-295 [trad. esp.: "Técnica", en *Artefacto. Pensamiento sobre la técnica*, núm. 5, Buenos Aires, 2003-2004].>

como les recordaba al comienzo del seminario, para Aristóteles el poeta trágico debe ser "poietés", creador, "mallon ton mython", de mitos o fábulas, antes de ser "poietés ton metron", creador de metros;[41] y en ese sentido, sí, el poeta es "creador". Pero ¿qué es la tragedia misma? Mímesis de un acto importante y perfecto. Ya hemos hablado de esto, pero necesitaríamos varios seminarios, textos en mano, para tratar de agotar la cuestión. Toda la representación trágica, incluido el propio *mythos*, es imitación de un acto importante y perfecto. ¿El *mythos* es entonces mímesis? Sí, dice Aristóteles.[42] Pero me atrevería a decir que es evidente que no lo es, y que él lo sabe. En este punto nos encontramos en el límite de su reflexión y, hay que decirlo, de toda reflexión filosófica.

[41] <Aristóteles, *Poética*, 1451b 27 y 28.>
[42] <*Ibid.*, 1450a 3-5.>

XII. SEMINARIO DEL 23 DE MAYO DE 1984

Hoy, antes de decirles algunas palabras sobre Tucídides y su concepción de la historia, querría, para terminar nuestras observaciones sobre Heródoto, comentar con ustedes el célebre pasaje acerca de los méritos de los diferentes regímenes políticos, en el libro III, 80-84.[1] Les recuerdo que la composición y la redacción de la *Historia* se extienden a lo largo de unos veinte años, entre 450 y 430 a. C. Si se toma como punto de referencia el arcontado de Solón, de 594 a 593 a. C., seguido de un período en que se produjeron cambios de régimen, movimientos populares, el ascenso y la caída de las tiranías, resulta que hace un buen siglo y medio que esas cuestiones políticas se discuten en Grecia. De todo eso se han conservado pocas huellas escritas, como los poemas de Solón o algunos fragmentos de Teognis que exponen el punto de vista aristocrático. El primer texto de "filosofía política", que compara las ventajas y los inconvenientes de los diferentes regímenes, lo debemos pues a un historiador. Y aprovecho para señalarles lo absurdo que es juzgar el pensamiento político griego sobre la base exclusiva de Platón, filósofo "antigriego" del siglo IV a. C., enemigo encarnizado de la democracia. Es absolutamente necesario acudir a otras fuentes, y sobre todo a los trágicos y los historiadores.

Por curioso que parezca, antes de comenzar su exposición, Heródoto aclara que los discursos de los tres nobles persas podrán a buen seguro ser increíbles para algunos griegos, pero que pese a ello se pronunciaron realmente. Las razones de esta doble afirmación preliminar pueden discutirse en abundancia. Por mi parte, considero que es preciso leer ese texto como un testimonio de lo que podía pensarse y escribirse en Grecia entre 450 y 430 a. C. y atribuirse a los persas. Y en el capítulo 43 del libro VI se nos da un indicio, no de la autenticidad literal de los discursos, sino

de su verosimilitud: Darío encarga a Mardonio, un sátrapa persa, la preparación de la primera invasión a Grecia, la que terminará en Maratón (490 a. C.); después de someter a las ciudades de Jonia, Mardonio depone a los tiranos que las gobernaban e instala en ellas la democracia. Sin duda piensa granjearse así el favor de la población y consolidar mejor su retaguardia para el ulterior avance de la expedición. Ahora, ¿por qué esos discursos habrían de ser increíbles a los ojos de algunos griegos? Simplemente porque, para la opinión común griega, el despotismo forma parte de la naturaleza de los bárbaros: siempre hubo entre ellos un rey, sacerdotes, un poder despótico sacralizado… ¿Cómo podría entablarse una discusión en regla sobre el mejor régimen político en un país donde el *logon didonai*, en esa materia, es totalmente desconocido? Además, para el propio Heródoto, la voluntad del rey es la ley entre los persas, y la anécdota que cuenta en el capítulo 31 del mismo libro III lo atestigua con amplitud. Cambises, hijo y sucesor de Darío, está enamorado de una de sus hermanas y quiere casarse con ella. Convoca entonces a los jueces reales, sabios encargados de administrar justicia e interpretar las leyes ancestrales, y les pregunta si conocen en los *nomoi* persas, es decir, en las reglas escritas o consuetudinarias, alguna disposición que permita a un hermano desposar a su hermana. Los jueces, muy turbados pero astutos, le responden que no hay ninguna norma de ese tipo, pero que, de manera general, la ley persa afirma que el rey puede hacer lo que quiera. En consecuencia, Cambises se casa con esa hermana y luego con otra, a la que matará tiempo después. Esta concepción, que corresponde por lo demás a la definición dada en el siglo XVIII por juristas rusos: "la justicia es la voluntad del zar", se opone sin lugar a dudas a la concepción griega, ya presente en Heródoto y que perdura hasta Aristóteles y más allá, para la cual no predomina la voluntad de un hombre sino la ley,[1] que, conforme a la maravillosa frase aristotélica, es

[1] <Aristóteles, *Ética nicomaquea*, V, 1334a-b.>

"aneu oréxeos nous",[2] razón sin deseo. Mientras que un hombre, por justo y clarividente que sea, no será jamás un ser sin deseos.

Situemos nuestro pasaje. Cambises acaba de morir en Egipto, durante el verano de 522 a. C. Un impostor, el mago Esmerdis, que se ha hecho pasar por un tocayo, el asesinado hijo de Ciro, ha usurpado el poder. Otanes, un persa de alto rango, lo desenmascara y, para desembarazarse de él, se alía con otros seis nobles, entre ellos, Darío. Esmerdis y otros magos son eliminados. En consecuencia, los siete conspiradores se adueñan del poder. Tres de ellos, Otanes, Megabizo y Darío, que aparecen como individuos de una magnanimidad y un sentido de la justicia incomparables –Solones y Pericles persas, en cierta forma–, cotejan entonces sus opiniones sobre los méritos de los diferentes regímenes políticos. De alguna manera, casi todos los argumentos presentados en el debate a favor o en contra del poder de uno solo, de varios o de todos reaparecerán constantemente de allí en más.

El primero en hablar, Otanes, para defender la democracia, comienza por criticar la monarquía, ese régimen que da libre curso a la *hybris* de un hombre, como acaban de comprobarlo, dicen, con los excesos de Cambises y luego con los del mago Esmerdis. Y no podría ser de otra manera, dado que el monarca es *anéuthynos*, irresponsable; no tiene que rendir cuentas a nadie. Les recuerdo que todos los magistrados de las ciudades democráticas griegas debían, por su parte, al abandonar su cargo, presentar una rendición de cuentas a la vez económica, moral y política. El mejor de los hombres, una vez solo en el poder, se sentirá infaliblemente impulsado –y la expresión es magnífica– "ektós ton eothoton noematon", a apartarse de los pensamientos comunes y corrientes: saldrá de sus casillas. Nuestra historia contemporánea lo prueba en abundancia. ¿Por qué es así? Porque, prosigue, Otanes, el *phthonos*, la envidia, y la *hybris* son innatas en el hombre, y ambos vicios empujan a quien sea a cometer las peores

[2] <Aristóteles, *Política*, III, 16, 1287a 32.>

monstruosidades. Uno envidia lo que poseen los otros, y cuando tiene todo, quiere aún más. Un siglo después, Aristóteles dirá lo mismo de otra manera: el deseo adquisitivo es en el hombre un deseo que no conoce límites, un deseo sin fin, absurdo y vano.[3] El monarca, en esas condiciones, se verá en la necesidad de transgredir los *nomoi,* las leyes y costumbres ancestrales, ejercer la violencia contra las mujeres –notable precisión: la violación de las mujeres forma parte del comportamiento habitual de un monarca– y matar a cualquiera sin juicio. En tanto que, sigue Otanes, el poder del *plethos,* del pueblo, es el mejor de los regímenes. Ante todo porque lleva el más bello nombre que pueda existir: *isonomía,* la igualdad de todos ante la ley. Otanes no dice democracia sino *isonomía,* en lo que es además una de las primeras apariciones de la palabra.[(2)] A continuación, porque no puede cometer ninguno de los excesos de los que un monarca será forzosamente culpable: en ese régimen, las magistraturas se echan a suerte; los magistrados son responsables de sus actos; y todas las decisiones, los *bouléumata,* se presentan frente al pueblo. Otanes concluye su discurso con esta frase magnífica y muy difícil de traducir: "en gar to polló eni ta panta", pues todo está en el pueblo. Esta traducción es ambigua, desde luego, pero estamos en el contexto de un elogio de la democracia: todos los talentos al servicio de la comunidad están en el pueblo; e incluso: el interés del pueblo es el interés de la comunidad como tal, etcétera.

Toma entonces la palabra Megabizo, para defender la oligarquía. Para empezar, hace suyos los argumentos de Otanes contra la monarquía –asistimos a una ronda bastante divertida en la que cada uno de los tres oradores toma, como habrán de suponer, los argumentos negativos de los otros dos–, pero estima que la democracia es el peor de los regímenes. No hay nada menos prudente ni más hubrístico, dice, que un populacho desatado que, al contrario del tirano, ni siquiera sabe lo que hace. En este breve discurso están

[3] <Aristóteles, *Ética nicomaquea,* III, 1119b 9 y 10.>

todos los argumentos de Platón contra la democracia. Megabizo propone, por tanto, que una aristocracia gobierne Persia: es lícito esperar las mejores decisiones de los mejores ciudadanos, y nosotros, desde luego, nos contamos entre ellos, termina con inocencia.

Por último, le toca a Darío dar su opinión. Éste adopta las críticas de Megabizo contra la isonomía, pero se opone en igual medida, como era de prever, al régimen oligárquico. Su argumentación es muy notable: para hacer una verdadera comparación entre los tres regímenes, sostiene, hay que evaluar cada uno de ellos en su mejor realización posible. La actitud es cabalmente aristotélica: si se quiere captar la esencia del ser, es preciso considerarlo en su forma consumada, una vez que ha realizado su *telos.* No se juzgará a un ser humano sobre la base de un tullido o un idiota, ni a un caballo a partir de un viejo jamelgo. En ese nivel de perfección, el mejor de los monarcas ejercerá una tutela irreprochable sobre el pueblo y velará de manera inmejorable por los intereses de todos. Además, en contraste con lo que sucede en la democracia, sabrá mantener en secreto todos los proyectos contra los enemigos; de paso, reconocemos aquí un argumento utilizado por Sartre para defender a Stalin. El final del discurso de Darío consiste en mostrar la superioridad del régimen monárquico en cuanto es la consumación obligada de los otros dos regímenes. La democracia, por una parte, que no puede escapar a la corrupción, la cual lleva en última instancia a la restauración de la tiranía: una afirmación, otra vez, que Platón repetirá al pie de la letra un siglo después, en el libro VI de la *República.* La oligarquía, por otra parte, que desemboca tarde o temprano en el combate entre todos los que se reunían en ella, hasta el triunfo final de un único amo y señor.

Los otros cuatro conjurados, que no se han manifestado, coinciden con la opinión de Darío. Otanes, que ha defendido la democracia, vuelve entonces a tomar la palabra. Habéis decidido, por tanto –dice–, que reinará uno de nosotros, ya lo designen la suerte, el pueblo persa o cualquier otro medio. Por mi parte, me retiro de la competencia y no intervendré en este asunto porque "oute arkhein oute árkhesthai ethelo", no quiero ni gobernar ni ser gobernado.

Pide, pues, una especie de extraterritorialidad para sí mismo y su descendencia, que le es concedida. Y Heródoto nos indica que la casa de Otanes fue entonces la única familia persa libre y plenamente independiente. Lo interesante en esta formulación *arkhein/árkhesthai* es, claro, el hecho de que la encontramos a la vez en Platón y en Aristóteles. En el primero, la tonalidad negativa es aún más marcada: un verdadero filósofo no tiene, como es obvio, nada que hacer con el gobernar y ser gobernado, pero habida cuenta de que debe vivir en sociedad y ésta está necesariamente compuesta de ignorantes y malhechores, gobernar a los otros es, con todo, el mal menor. Aristóteles, que como ya les he dicho es *el* filósofo de la democracia, da a la oposición *arkhein/árkhesthai* un sentido exactamente opuesto: el *polites*, el verdadero ciudadano, es aquel que es capaz de gobernar y ser gobernado. Y ser gobernado quiere decir participar en el gobierno de la ciudad, la elaboración del *nomos*, y no, en absoluto, obedecer pasivamente órdenes. O, si se quiere: a juicio de Aristóteles, Eichmann no era un buen ciudadano.

Si bien es cierto que en ningún momento de esta exposición se pueden adivinar las preferencias políticas de Heródoto,(3) éstas, sin embargo, se traslucen con claridad en al menos tres pasajes en el conjunto de la *Historia*. En primer lugar, en el capítulo 78 del libro v, cuando atribuye el aumento del poderío de Atenas a la *isegoría*, la igualdad de palabra. Dice:

> Mientras estuvieron bajo la dominación de los tiranos, los atenienses no fueron mejores que sus vecinos en la guerra. Pero desde que se deshicieron de la tiranía e instauraron la libertad, llegaron a ser, y con mucho, los mejores. Dominados, se comportaban por propia voluntad como cobardes, pues sabían que trabajaban para otro. Mas una vez liberados, cada uno de ellos desplegó todo el celo posible, sabedor de que trabajaba para sí mismo.

En otro registro –ya no se trata de defender la *isegoría*, sino de oponer el despotismo a la ley–, les recuerdo los capítulos 102-104 del libro VII y la célebre frase de Demarato el espartano sobre el coraje

de los griegos, que proviene del temor al *nomos*. Otro pasaje, un poco más adelante (134-136), tiene el mismo sentido. Dos lacedemonios han ofrecido la vida como expiación del asesinato en Esparta de los heraldos de Darío. En el camino que los lleva a Susa para ser ejecutados, hacen un alto en casa de un noble persa, que intenta convencerlos de renunciar a su sacrificio y aceptar someterse a Jerjes. Su respuesta es mordaz: tú conoces la esclavitud, pero no conoces la libertad. Si la conocieras, comprenderías que cumplimos como hombres libres lo que nuestro pueblo ha decidido.

Es fácil ver con ello que, para Heródoto, la articulación esencial es la de la libertad y el despotismo. Y la elección de la libertad no está vinculada en absoluto a nada que sea racial o genético. Puede haber y hay al menos un persa, Otanes en este caso, capaz de defender la isonomía: a la inversa, Heródoto sabe que hay tiranos griegos, y habla de ellos. El hecho es, simplemente, que la mayoría de los nobles persas, que habrían podido escoger la democracia, en definitiva la rechazan y prefieren restaurar la monarquía. En ese sentido, siguen siendo bárbaros, en tanto que los griegos se distinguen de los otros pueblos por aplicar los principios democráticos y no contentarse con hablar de ellos.

Sin embargo, esto no impide a Heródoto reconocer otras cualidades en los persas. Recuerden lo que les dije la vez pasada acerca de la educación.[4] Y la descripción que hace de sus costumbres religiosas tampoco está exenta de admiración. Así, juzgan sacrílego e insensato levantar estatuas, templos y altares a los dioses; sin duda es, dice Heródoto, porque no los ven como *anthropophyéis*, de naturaleza humana. Y si se recuerda todo lo que hemos dicho de la crítica del antropomorfismo de la religión griega en Jenófanes, Heráclito y otros, su observación no es baladí. Por otra parte, señala que durante los sacrificios no les está permitido pedir la protección divina para ellos solos: cada uno debe orar por la prosperidad del rey y la de todos los persas, y sabe que lo que se otorgue a la totali-

[4] <Véase la nota 25 del seminario del 16 de mayo de 1984.>

dad le será también atribuido a él.[5] Otro elemento digno de interés para Heródoto: los persas, si bien se creen muy superiores a todos los demás pueblos, adoptan de buena gana las costumbres extranjeras[6] cuando las juzgan más bellas, más agradables, más útiles que las suyas: así ocurrió con el traje de los medos, la coraza de los egipcios y también con la pederastia –el amor a los niños varones y no la homosexualidad–, que aprendieron de Grecia y con la cual enriquecieron su patrimonio cultural.

Sin embargo, y siempre con respecto al problema de los *nomoi*, las leyes y costumbres, no hay que olvidar lo que dice Heródoto en el capítulo 38 del libro III. Después de detallar los crímenes cometidos por Cambises en su conquista de Egipto, llega a la conclusión de que el rey debía estar completamente loco; de lo contrario, no habría procurado –monstruosidad suprema a su modo de ver– "hiroisi te kai nomáioisi katagelán", ridiculizar las leyes y costumbres sagradas de otro pueblo. Cada pueblo –y esto es una suerte de profesión de fe para Heródoto– juzgará siempre que sus *nomoi* son las mejores, y habría que estar loco, justamente como Cambises, para no considerar lógico ese juicio. Heródoto nos cuenta entonces la experiencia a la que Darío se entregó un día. Convoca a unos griegos a su palacio: ¿por cuánto dinero aceptarían comer el cuerpo de sus padres? Por nada en el mundo, responden. Darío llama entonces a unos indios calacios, que sí comen los cadáveres de sus padres, y les pregunta a qué precio se decidirían a quemar esos cuerpos, que es el método más habitual de tratar a los muertos en Grecia. Los indios lanzan entonces grandes gritos y suplican al monarca que no pronuncie palabras sacrílegas. Las dos escenas se desarrollan, desde luego, en presencia de intérpretes, para que cada uno pueda comprobar la fuerza de la costumbre y hasta qué punto es objeto de creencia en una comunidad; relatado el episodio, Heródoto afirma su coincidencia con Píndaro, para quien el *nomos* es "el rey de todo".[7]

[5] <Heródoto, *Historia*, I, 132.>
[6] <*Ibid.*, I, 135.>
[7] <*Ibid.*, II, 1 y 2.>

Para terminar estas observaciones, me gustaría insistir en lo que les decía la semana pasada: no es posible reducir la visión de Heródoto a un conjunto de oposiciones radicales entre griegos y bárbaros. Por la sencilla razón de que jamás presenta a esos bárbaros como homogéneos: la diferencia con los griegos será específica en cada caso. Puede incluso suceder, lo hemos visto, que no haya ninguna diferencia, y es lo que pasa, claro está, cuando toman tal o cual dios o costumbre de otro pueblo. El mismo sentido tienen en Heródoto su reconocimiento de la igual legitimidad de todas las instituciones particulares y, sobre todo, su admiración por dos pueblos, los egipcios y los persas, a quienes llama bárbaros de manera puramente nominal y que son, además de larga data, la fascinación constante de los griegos. Los primeros, en cuanto depositarios de un saber antiquísimo, y no por azar testimonios antiguos hablan de viajes a Egipto de Pitágoras, Solón o Tales, antes de los relatos análogos pero a menudo fabulosos del período helenístico. Por otra parte, los griegos tenían a los egipcios por el pueblo más antiguo que jamás hubiera existido, y Heródoto vuelve al tema al contar la experiencia del faraón Psamético,[8] que deseoso de saber a qué atenerse, había descubierto finalmente que el pueblo frigio los había precedido en la historia de la humanidad.

En cuanto a los persas, Heródoto los admira por haber logrado crear ese inmenso imperio que dominó Egipto y también habría podido reinar sobre Grecia. Este imperio, el único conocido por los griegos, que desconocían entonces la existencia de los reinos indios y chinos, era un Estado ya notablemente organizado, con todo lo que ello implica en materia de recaudación de impuestos y transmisión de informaciones. Recuerden lo que Heródoto cuenta de los mensajeros reales:[9] sus caminos están jalonados de relevos que permiten a los jinetes recorrer enormes distancias en unos pocos días. Toda una serie de características de ese tipo describen el vigor de esta organización y la preservación de su pode-

[8] <*Ibid.*>
[9] <*Ibid.*, VIII, 98.>

río. Por otra parte, para los griegos, el rey persa es el "Gran Rey", el "rey" por excelencia. Tales son los dos pueblos que los fascinan, Heródoto incluido: Egipto, por el saber; Persia, por el poder. En comparación, todos los demás pueblos conocidos les parecen tribus, mantenidas en lo que los antropólogos todavía llamaban en el siglo XIX estado de barbarie: nómadas, desconocen la organización en ciudades o a lo sumo viven en unidades muy pequeñas, con la excepción, tal vez, de los tirios y otros fenicios. Ya sean más o menos libres, como los antiguos germanos descritos por Tácito, pero a quienes Heródoto no conocía, o tengan reyes, de todas maneras su organización política no presentaba ningún interés para los griegos. Eran simples variedades etnográficas, alineadas con los otros bárbaros sin ninguna diferenciación de importancia. Es imposible aquí no oponer esta concepción griega a la que podemos constatar en el Antiguo Testamento, donde los pueblos no hebreos se mencionan a la pasada en un relato –como los egipcios en el de Moisés y José– y sólo tienen una identidad negativa: son infieles, como se dirá más adelante, es decir, para retomar los términos del Antiguo Testamento, idólatras, paganos, impuros, etc. En esta masa indiferenciada de no hebreos, resulta que algunos viven en Egipto, otros en Babilonia o en "Jonia" (Yaván),[(4)] pero su principal particularidad consiste en no ser elegidos de Dios, no gozar de su amor y seguir adorando a falsos dioses.

Terminaré hoy con algunas observaciones sobre Tucídides. En la *Historia de la Guerra del Peloponeso,* en el comienzo mismo del libro I, hay un pasaje extraordinario, de unos veinte capítulos, que tradicionalmente se denomina "Arqueología": el "relato" de los tiempos más antiguos de Grecia. Justo antes, Tucídides comienza el libro afirmando que ha previsto que aquella guerra sería excepcional, con más repercusiones que todos los conflictos anteriores. ¿Por qué? Ante todo, dice, porque las dos ciudades, Atenas y Esparta, han llegado al apogeo de su poder; a continuación, y sobre todo, porque en el pasado, en cuanto puede juzgarse, todo tenía dimensiones menores. Y entonces presenta su "Arqueología", es decir, el relato de lo que cree saber con certeza, por los indicios o

los signos que ha podido recoger,[10] del pasado de Grecia. Un país que ha conocido numerosas migraciones, recorrido por hombres casi siempre armados que vivían a menudo como bandoleros y piratas, saqueándose mutuamente y disputándose sin cesar las tierras más fértiles, y donde nada, ni las ciudades ni el resto, fue nunca de grandes dimensiones. En síntesis, prosigue, los griegos vivían como viven hoy los bárbaros.[11] Es especialmente importante no deducir de esta observación que Tucídides creía en una oposición decisiva entre griegos y bárbaros.[12] Todo lo que puede inferirse de ella es la idea de una progresión en la historia: los bárbaros son hoy la imagen de lo que los griegos eran antaño. Después de esto es difícil, dicho sea de paso, afirmar que los griegos no tenían más que una concepción cíclica del tiempo, sin ninguna idea de progresión lineal... En segundo lugar, va de suyo que Tucídides no incluye a todos los bárbaros en esa descripción: sabe que hay grandes ciudades como Tebas, Babilonia, Susa, Ecbátana; que el bandolerismo es reprimido tanto en Persia como en Egipto, y que esos pueblos, en consecuencia, también han dejado atrás el estado arcaico descrito en su "Arqueología". El uso que hace de la palabra "bárbaro" es, por consiguiente, doble: se trata, en principio, de una denominación de los no griegos, definidos como quienes no hablan griego, y este elemento levemente despectivo hacia quienes no hablan como nosotros no es, sin duda, patrimonio exclusivo de los griegos. Pero la palabra designa asimismo un estado "bárbaro" de la humanidad en su conjunto. Y detrás de todo eso está en verdad la idea de que griegos y bárbaros se encuentran en una misma trayectoria histórica, y de que, tanto en unos como en otros, hubo y hay pueblos sin ciudades, que viven de la rapiña y representan

10 <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* I, 1 *(tekmerion)* y 21 *(semeion).*>

11 <*Ibid.*, I, 6.>

12 <Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* I, 3: Homero, dice, no habla de bárbaros porque tampoco había un apelativo único para los "griegos" como término antagónico de aquéllos. En otras palabras, "griegos" y "bárbaros", y su eventual oposición, no siempre existieron.>

un estado más arcaico. ¿Esta idea nos resulta tan poco familiar? Muchos autores de los siglos xvii, xviii y xix no dejaron de porfiar que los pueblos no occidentales que descubrían representaban distintos estados en la evolución de la humanidad. Y en Europa hubo, en el Paleolítico o el Neolítico, civilizaciones que corresponden más o menos a lo que puede verificarse aún hoy en ciertas tribus calificadas de primitivas.

¿Cómo caracterizar la concepción de la historia de Tucídides? Recordarán la de Heródoto: lo que era grande podía empequeñecerse, lo que es pequeño puede llegar a ser grande. Los atenienses se tornaron más fuertes porque se liberaron de sus tiranos: el ejercicio de la libertad los hizo poderosos. Pero en la *Historia* herodotea no se advierte ningún otro tipo de movimiento. Les recuerdo, en segundo lugar, lo que dijimos acerca del coro de *Antígona:* para Sófocles, los hombres son capaces de progresos inmensos, proezas fantásticas, pero lo que yo he llamado bifidia o doble naturaleza humana –igualmente inclinada al bien como al mal– no se ve afectada en modo alguno. Me parece que la concepción de Tucídides, por su parte, se caracteriza por tres elementos. Para él, en principio, estamos obligados a constatar una progresión en la historia de la humanidad, tanto en el dominio material y técnico como en lo que se refiere al poderío acumulado. Y esta progresión parece destinada a continuar. El segundo elemento aparece hacia el final de la "Arqueología", cuando Tucídides afirma con extraordinaria audacia, y a posteriori del todo justificada, que no ha escrito para distraer a la gente, sino para que su libro sea una posesión, un tesoro eterno.[13] Pero ¿en qué puede interesar la historia de la Guerra del Peloponeso a las generaciones futuras? Sucede que –ha aclarado antes, con una frase en el fondo muy prudente–[14] podemos suponer que los asuntos humanos seguirán siendo en el futuro lo que son y que los acontecimientos, en consecuencia, presentarán analogías; en lenguaje moderno, que podemos

[13] <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, i, 22.>
[14] <*Ibid.*>

encontrar constantes en los asuntos humanos. Esas constantes, que es fácil identificar en otros lugares del texto, son de dos órdenes. Primera constante: las relaciones entre colectividades humanas son en esencia enfrentamientos de centros de poder en que los fuertes dominan siempre a los débiles. En esas circunstancias, si bien es cierto que siempre podemos constatar progresos materiales –en la organización de los poderes, el armamento, la construcción de naves de guerra, la táctica militar, etc.–, hay que descartar el progreso "moral". Y a esta misma conclusión nos lleva la segunda constante puesta de relieve por Tucídides: en la historia humana hay factores de irracionalidad inmanente y por ende de imprevisibilidad, pero que no pertenecen, como dice Heródoto, a la esfera del destino, la *moira,* la envidia de los dioses. Se trata de una irracionalidad que obedece a la naturaleza de las cosas y de las acciones humanas, y será así mientras éstas sean lo que han sido. Eso es lo que muestra con un esplendor extraordinario la *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Y también es eso, por supuesto, lo que los historiadores modernos prefieren pasar por alto: para ellos, las dos guerras mundiales no podrían ser la consumación de una serie de accidentes, irracionalidades, transgresiones absurdas que ocasionan transgresiones aún más monstruosas en el enemigo. Ellos se interesan en la larga duración, las fuerzas subyacentes, las infraestructuras, toda una serie de determinaciones en que la irracionalidad pura y simple casi no tiene lugar. Las decisiones de Zhúkov, Hitler o Eisenhower se habrían tomado entonces únicamente en función de la evaluación de tal o cual factor objetivo. Ira, venganza, locura no cumplieron ningún papel.

Pero en esta visión de la historia puede sacarse a la luz un tercer elemento. Tucídides lo desarrolla en la "Oración fúnebre" de Pericles, cuando surge de ese cuadro muy sombrío una suerte de flor o arborescencia maravillosa que es la *politeia* de los atenienses.[15] Pericles la presenta como una realización única en la historia de la

[15] <*Ibid.*, ii, 35-47, 64 y 65.>

humanidad, pero la proyecta también hacia el porvenir porque jamás describe como una realidad estática, consumada, la Atenas cuyo elogio hace. Todo el movimiento de su discurso consiste en decir: éste es el punto en que nosotros, los atenienses, nos encontramos hoy, y luego deja la descripción abierta a otros logros, profundizaciones, amplificaciones. Y yo mismo me voy a detener aquí, sugiriéndoles para terminar preguntarse si, veinticuatro siglos después, hemos llegado a ser mucho más sabios en cuanto a lo esencial; si, en cuanto a lo esencial, hay mucho que agregar al cuadro presentado por Tucídides. Para tomar conciencia de la realidad del progreso técnico material no hay más que comparar un guijarro del Paleolítico con una microcomputadora. Pero, en suma, no se verifica ningún progreso desde el punto de vista moral o ético. Los crímenes colectivos del siglo xx no son menos sino más horribles que los de Cambises en Egipto o los de los atenienses en Melos. Y sin embargo, en esta historia llena de ruido y de furia se destacan momentos de creación extraordinaria en los que se revela una cantidad increíble de autonomía, libertad, creatividad: Atenas, qué duda cabe, pero también Europa Occidental y otros lugares, la lista no es excluyente. Sepamos lo que sepamos por otra parte, esos momentos deben servirnos de guías, no a la manera de estrellas polares[16] situadas a distancias infinitas, sino como luces inmanentes capaces de iluminarnos en cuanto a lo que decidimos hacer y querer.

[16] [*Anotación en el manuscrito:* Miseria de la filosofía kantiana de la historia. Atenas no es una estrella polar, fue una realidad que, es cierto, en contraste con la obra de arte, no fue perfecta, pero sí "germinal" (no como objeto, sino como índice de posibilidad e incitación).]

NOTAS COMPLEMENTARIAS

XIV. Seminario del 16 de marzo de 1983

(1) "El mundo ha quedado vacío desde los romanos; y su recuerdo lo llena y profetiza una vez más la libertad" (requisitoria contra Danton en la Convención, el 11 de germinal del año II). La frase es citada por Marx en una página donde habla de la "colosal ilusión" de los hombres de la Revolución. Véase Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sainte Famille* [1845], trad. fr., París, Éditions sociales, 1972, p. 148 [trad. esp.: *La sagrada familia o crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes,* Madrid, Akal, 1981].

(2) Véanse Ralph A. Leigh, "Jean-Jacques Rousseau and the myth of Antiquity in the eighteenth century", en R. R. Bolgar (comp.), *Classical Influences on Western Thought, A.D. 1650-1850,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 155-168, y Patrick Riley, "Rousseau, Fénelon, and the quarrel between the Ancients and the Moderns", en Patrick Riley (comp.), *The Cambridge Companion to Rousseau,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 78-93.

(3) La influencia de Johann Joachim Winckelmann superó muy pronto las fronteras de Alemania: la *Geschichte der Kunst des Alterthums,* Dresde, in der Waltherischen Hof-Buchhandlung, 1764 [trad. esp.: *Historia del arte en la Antigüedad,* Barcelona, Folio, 2002] tuvo tres traducciones francesas en el siglo XVIII. La de J.-B.-R. Robinet, *Histoire de l'art chez les Anciens,* Ámsterdam, E. van Harrevelt, 1766, se reprodujo en facsímil en Ginebra, Minkoff, 1972. Véase también François Hartog, *Anciens, modernes, sauvages,* París, Galaade, 2005, pp. 77-98.

(4) Véanse Jean Hyppolite, "Introduction", en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit,* París, Gallimard, 1940 (varias reed.), y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* trad. de J. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1939-1941, vol. 2,

pp. 9-53, en especial pp. 12, 43, 52 y 53; trad. de J.-P. Lefebvre, París, Aubier, 1991, pp. 299-332, en especial pp. 301, 324 y 330-332 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

(5) Sin duda a través de su lectura de Hegel. Sobre Hegel y la ciudad griega, véase Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, París, Vrin, 1975, pp. 167-171.

(6) Véase Robert Schlaifer, "Greek theories of slavery from Homer to Aristotle", en *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 1936, pp. 165-204; reed. en Moses I. Finley (comp.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge y Nueva York, Heffer/Barnes and Noble, 1960, pp. 199 y 200. Véanse también la referencia a Alcidamas, discípulo de Gorgias, y el análisis de Eurípides en William Keith Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 155-160, publicado como primera parte de *A History of Greek Philosophy*, vol. 3: Cambridge, Cambridge University Press, 1969 (trad. fr.: *Les Sophistes*, París, Payot, 1976) [trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, vol. 3: *Siglo v. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1988]. Y los partidarios no mencionados de la posición criticada por Aristóteles, *Política*, 1253b 20: "Para otros, en cambio, el poder del amo es contra natura. Puesto que, dicen, uno es esclavo y otro es libre por convención, pero por naturaleza no hay diferencia entre ellos; y por eso la esclavitud no es justa, dado que se basa en la fuerza"; véase Aristóteles, *Politique*, en *Les Politiques*, 2ª ed., trad. de P. Pellegrin, París, Garnier/Flammarion, col. G-F, 1993, p. 95 [trad. esp.: *Política*, Madrid, Gredos, 1988]. Véanse por último los textos citados en Peter Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin* [1996], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 2004, pp. 97-124.

(7) Heráclito, frag. 53, en Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed. rev. por Walther Kranz, Berlín y Zúrich, Weidemann, 1951; comentario de Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), seminario XII, pp. 278 y 279. Contra la traducción de *édeixe* como "revela" o "designa", véase Marcel Conche, editor y traductor de Heráclito, *Fragments*, París, PUF, 1986, p. 442.

(8) Encontrarán discutible la elección de esas fechas, en primer lugar, quienes consideren que la gran mutación de la sociedad griega comienza un buen siglo antes y crean en una "revolución del siglo VIII". Véanse, por ejemplo, Anthony M. Snodgrass, *La Grèce archaïque. Le temps des apprentisages* [1980], trad. fr., París, Hachette, 1986, reed.: París, Hachette, col. Pluriel, 1995; y Robin Hägg (comp.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century. Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June, 1981*, Estocolmo, Svenska institutei i Athen, col. Acta Inst. Athen. Regni Sueciae, Series in-4º, núm. 30, 1983 (distr. P. Aströms, Lund). En cuanto al final, si no de la *polis*, que, claro está, sobrevivió varios siglos, sí al menos de la experiencia democrática, véanse las observaciones de Pierre Vidal-Naquet, en Cornelius Castoriadis, "Castoriadis y la antigua Grecia", en *LQHG 1*, pp. 23-41. Por otra parte, algunos historiadores estiman que la *polis* helenística, e incluso la de la época romana, es mucho más que una cáscara vacía. Véanse, por ejemplo, Édouard Will, "*Poleis* hellénistiques: deux notes", en *Echos du monde classique/Classical Views*, 32(7), 1988, pp. 329-352, reed. en *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits, 1953-1993*, París, De Boccard, 1998, pp. 811-835, y los trabajos de Philippe Gauthier y Christian Habicht citados por el autor.

(9) Tirteo, frag. 6, en Ernst Diehl (comp.), *Antologia lyrica graeca*, 2 vols., Leipzig, Tubner, 1925; véase Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, trad. fr., vol. 1, París, Gallimard, 1964, pp. 127-131 (1ª ed. al.: 1934; 2ª ed.: 1936) [trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978]; Terpandro, frag. 6, en Ernst Diehl (comp.), *Antologia lyrica..., op. cit.*, sobre Esparta, donde florecen "el valor de los jóvenes, la musa armoniosa y la justicia de amplios caminos, ama de las bellas hazañas" (citado por Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Seuil, 1948; nueva ed.: París, Seuil, 1965, p. 58 [trad. esp.: *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1985]). Sobre el papel político de Tirteo y Terpandro, véase William George Forrest, citado *infra*, nota (15) de este seminario, p. 329.

(10) Véase Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne* [1972], 7ª ed., París, Armand Colin, 1996, p. 96

[trad. esp.: *Economía y sociedad en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 1986]: "el problema prácticamente insoluble de los orígenes de la Esparta clásica [...] es una de las cuestiones más oscuras y controvertidas de toda la historia griega"; véase también Chester G. Starr, "The credibility of early Spartan history", en *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 14(3), julio de 1965, pp. 257-272. Se encontrarán un examen y referencias a las obras recientes en Edmond Lévy, *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, París, Seuil, col. Points histoire, 2003.

(11) Véanse Antony Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, Hutchinson's University Library, 1956, cap. 6: "The Spartan alternative to tyranny", pp. 76 y 77, y William George Forrest, *A History of Sparta 950-192 B.C.*, Londres, Hutchinson's Library, 1968, pp. 58-60.

(12) Plutarco, "Vida de Licurgo", VIII, 5; véase también William George Forrest, *A History of Sparta..., op. cit.*, p. 43.

(13) Moses I. Finley hacía notar que, tomados en forma aislada, hay pocos rasgos de la sociedad espartana de los que no haya otros ejemplos en el mundo griego ("Sparte", en Jean-Pierre Vernant (comp.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París, Mouton/EHESS, 1968; reed.: París, Seuil/EHESS, col. Points histoire, 1999, pp. 199-212). Lo original es la manera como el "adiestramiento", *agogé*, los *unifica*. (En este punto, lo siguen Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés..., op. cit.*, p. 108.) Sobre esta "educación espartana", véanse Pierre Roussel, *Sparte*, París, De Boccard, 1939; reed.: París, De Boccard, 1960, pp. 35-39, y Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation..., op. cit.*, pp. 45-59, que remite a las principales fuentes antiguas: Platón, *Leyes*, I, 633a-c; Jenofonte, "La república de los lacedemonios", 2, y Plutarco, "Vida de Licurgo", XVI, 1-2 y 7-14, y XII, 1-6. Pero véase también Stephen Hodkinson, "The development of Spartan society and institutions in the archaic period", en Lynette G. Mitchell y Peter J. Rhodes (comps.), *The Development of the* Polis *in Archaic Greece*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, pp. 83-102, y en especial 96-98 (la *agogé* en el sentido tradicional sería una invención posclásica). Sobre la organización social y las instituciones políticas espartanas, se encontrará una presentación y referencias a los trabajos recientes en Edmond Lévy, *Sparte, op. cit.* Hay un resumen accesible de los numerosos trabajos de Paul Cartledge en *The Spartans. An Epic History*, Nueva York, Macmillan, 2002 [trad. esp.: *Los espartanos. Una historia épica*, Barcelona, Ariel, 2002].

(14) "Las votaciones se hacían por aclamación, y la intensidad de ésta decidía. Sólo en circunstancias excepcionales podía este método, calificado de 'pueril' por Aristóteles (*Política*, 1271a 10), ser reemplazado por una votación pública por segregación (véase Tucídides, I, 87)": Victor Ehrenberg, *L'État grec*, trad. fr. bajo la dirección de É. Will [de la 2ª ed. al., 1965], París, Maspero, 1976, p. 102.

(15) William George Forrest, *La Naissance de la démocratie grecque. De 800 à 400 avant Jésus-Christ*, trad. fr., París, Hachette, 1966. Sobre esta obra (que es preferible consultar en su versión original: *The Emergence of Greek Democracy. The Character of Greek Politics 800-400 B.C.*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966 [trad. esp.: *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.*, Madrid, Guadarrama, 1966]), véase la muy sustancial reseña de Édouard Will, "Histoire grecque", en *Revue historique*, 238(484), octubre-diciembre de 1967, pp. 390-400; reed. en *Historica Graeco-Hellenistica..., op. cit.*, pp. 411-442).

(16) Para Édouard Will (*Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, París, De Boccard, 1955), que discute la cronología tradicional (pp. 363-440), los inicios de la tiranía deben situarse no en 657 sino "alrededor de 620".

(17) Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 74 y 75. El texto se presenta traducido y comentado en Henri van Effenterre y Françoise Ruzé (comps.), *Nomina. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Roma, École française de Rome, 1994, núm. 62. Véase Victor Ehrenberg, *L'État grec, op. cit.*, pp. 113 y 117. Posición escéptica de C. Ampolo en cuanto a la índole "democrática" de ese consejo: véase Carmine Ampolo, "La βουλή δημοσίη de Chio", en *La Parola del Passato*, 38(213), 1983, pp. 401-416. Sin embargo, véase también Eric W. Robinson, *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, col. Historia Einzelschriften, 1997, núm. 107, pp. 90-101.

(18) Véase Diodoro, *Biblioteca histórica*, v, 9, del que se encontrará una traducción en Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés…*, *op. cit.*, pp. 259-261, con comentarios sobre el lugar singular de esta experiencia en la historiografía [trad. esp.: *Biblioteca histórica*, vol. 2 (libros IV-VIII), Madrid, Gredos, 2001]; véanse también Robert J. Buck, "Communalism in the Lipari Islands (Diod. 5.9.4)", en *Classical Philology*, 54(1), enero de 1959, pp. 35-39, y Moses I. Finley, *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, Londres, Chatto and Windus, 1968, pp. 37 y 38; trad. fr.: *La Sicile antique. Des origines à l'époque byzantine*, París, Macula, 1997, pp. 49-51.

(19) Castoriadis se ocupa en varias ocasiones, aquí y en otros textos, de algunos pasajes célebres de la *Constitución de los atenienses*. Algunos helenistas se inclinan hoy por la inautenticidad y ven en la *Constitución* la obra de un discípulo (véase, por ejemplo, Peter J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 58 y ss., y su "Introduction" a su traducción anotada de Aristóteles, *The Athenian Constitution*, Harmondsworth y Nueva York, Penguin, 1984, pp. 9-13). Pero muchos especialistas (Chambers, Keaney, etc.) siguen creyendo que Aristóteles es el autor de la obra o no excluyen su participación, más o menos importante, en su redacción.

XV. Seminario del 23 de marzo de 1983

(1) En nuestros días, con todo, sabemos un poco más. Véanse Lynette G. Mitchell y Peter J. Rhodes (comps.), *The Development of the* Polis *in Archaic Greece*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, y Nick Fisher y Hans van Wees (comps.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, Londres y Swansea, Duckworth/The Classical Press of Wales, 1998. Henri van Effenterre (*La Cité grecque. Des origines à la bataille de Marathon*, París, Hachette, 1985) defiende la idea de la creación de la *polis* un millar de años antes de la fecha propuesta por lo que él llama historia "oficial" (esto es, la que encontramos en las obras de Ehrenberg, Snodgrass o Murray citadas *supra*) de los orígenes de la ciudad. François de Polignac (*La Naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et sociétés*, VIIIe-VIIe *siècles*, París, La Découverte, 1984) señala con prudencia en la advertencia de la segunda edición (1996): "Es cierto que un abuso de las ideas ligadas a la imagen de un 'renacimiento griego' puede inducir una visión reductiva en la que la historia de Grecia parece comenzar en el siglo VIII; pero el exceso inverso consistiría en diluir los fenómenos tomados en consideración en una duración tan prolongada que llegaría a ser ahistórica, una 'lúgubre planicie' donde sólo los arqueólogos necesitados de tipologías se abrirían camino" (p. 9). Para el conjunto del período se encontrarán abundantes bibliografías y la presentación de los resultados arqueológicos en Jean-Claude Poursat, *La Grèce préclassique. Des origines à la fin du* VIe *siècle*, París, Seuil, col. Points histoire, 1995; Claude Baurain, *Les Grecs et la Méditerranée orientale. Des siècles obscurs à la fin de la période archaïque*, París, PUF, 1997, y Annie Schnapp-Gourbeillon, *Aux origines de la Grèce*, XIIIe-VIIIe *siècle avant notre ère. La genèse du politique*, París, Les Belles Lettres, 2002. (En la preparación de los seminarios, Castoriadis utilizó sobre todo las obras, que tuvieron un papel precursor en la época, de Anthony M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece. An Archaelogical Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries B.C.*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1971, y John Nicholas Coldstream, *Geometric Greece*, Londres, E. Benn, 1977.) Sobre los orígenes, véase también Michael B. Sakellariou, *The Polis-State. Definition and Origin*, Atenas, Research Centre for Greek and Roman Antiquity, 1989, pp. 293 y 494. Sobre las relaciones entre nacimiento de la *polis* democrática y filosofía, véanse Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 66-75, y los trabajos de Gregory Vlastos (1947, 1953), Jean-Pierre Vernant (1962, 1965) y Marcel Detienne (1965) citados en las notas complementarias de pp. 370 y 371 de dicho volumen.

(2) Sobre la distinción entre *polis* y *asty*, véanse los artículos reunidos en *Ktèma*, 8, 1983, y en particular Edmond Lévy, "*Astu* et *polis* dans l'*Iliade*" ("Si *asty* y *polis* designan […] una misma realidad, no la designan de la misma manera"), pp. 55-71; Michel Casevitz, "Mon *astu*, sa

polis: les exemples d'Hérodote", pp. 75-83, y Raoul Lonis, "*Astu* et *polis*. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'État dans les inscriptions attiques du v[e] au milieu du II[e] siècle av. J.-C.", pp. 95-109.

(3) Se encontrará una opinión contraria en Mogens Herman Hansen, *Polis et cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne* [1998], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 2001: "En contraste con la mayoría de los estudios recientes dedicados a este problema, mi análisis hace hincapié tanto en las semejanzas como en las diferencias, y muestra que, a pesar de las bien conocidas diferencias, el concepto de *polis* está más cerca de nuestro concepto moderno de Estado que del que prevalecía en los siglos XVI y XVII, y que la descripción de la *polis* como un Estado no es tan anacrónica como suele pensarse" (p. 14).

(4) Véase Cornelius Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie" [1979-1983], reed. en *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986, en especial pp. 290-292; reed. París, Seuil, col. Points Essais, 1999, pp. 363 y 364 [trad. esp.: "La *polis* griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995], y "Pouvoir, politique, autonomie" [1988], reed. en *Le Monde morcelé*, París, Seuil, 1990, pp. 124 y 125; reed.: París, Seuil, col. La Couleur des idées, 1990, pp. 151-153 [trad. esp.: "Poder, política, autonomía", en *El mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto III*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004]. Entre 1993 y 2005, el Centro de Estudios de la *Polis*, de Copenhague, publicó unos 15 volúmenes de extrema riqueza, que no podemos enumerar en su totalidad aquí; en francés puede consultarse el de Mogens Herman Hansen, *Polis et cité-État..., op. cit.* Pese a la inmensa erudición de su autor, la lectura de esta obra no dispensa en modo alguno de remitirse a la argumentación de Castoriadis en los textos citados *supra*. Las obras de síntesis un poco envejecidas de Gustave Glotz, *La Cité grecque*, París, La Renaissance du livre, 1928, reed.: París, Albin Michel, 1968 [trad. esp.: *La ciudad griega*, Barcelona, Cervantes, 1929], y Victor Ehrenberg, *L'État grec*, París, Maspero, 1976, aún merecen ser consultadas y contienen lo esencial de la bibliografía más antigua. Véanse también, de Édouard Will, la excelente presentación de los "marcos políticos de la civilización griega en el siglo V", en *Le Monde grec et l'Orient*, vol. 1: *Le V[e] siècle (510-403)*, París, PUF, 1972 (reed. con un suplemento bibliográfico, París, PUF, 1994), pp. 411-518 [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente*, vol. 1: *El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal, 1997]; Moses I. Finley, "La cité antique: de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà" [1977], reed. en *Mythe, mémoire, histoire*, trad. fr., París, Flammarion, 1981, pp. 89-120 [trad. esp.: "La ciudad antigua: de Fustel de Coulanges a Max Weber y más allá", en *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 35-59]; Henri van Effenterre, *La Cité grecque..., op. cit.*; Michael B. Sakellariou, *The Polis- State..., op. cit.*, pp. 155-211 (sobre los numerosos sentidos antiguos de *polis*); Oswyn Murray y Simon Price (comps.), *La Cité grecque. D'Homère à Alexandre* [1990], trad. fr., París, La Découverte, 1992; Edmond Lévy, "La cité grecque: invention moderne ou réalité antique?", en Claude Nicolet (comp.), *Du pouvoir dans l'Antiquité. Mots et réalités*, Ginebra, Droz, 1990, pp. 53-67; referencias a los trabajos recientes en el excelente manual de Raoul Lonis, *La Cité dans le monde grec. Structures, fonctionnement, contradictions*, París, Nathan, 1994 (varias reed.), y, para terminar, François Hartog, "La cité: histoire d'un concept", en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (comps.), *Dictionnaire de la philosophie politique*, París, PUF, 1997, pp. 76-80 [trad. esp.: "Ciudad-Estado: historia de un concepto", en *Diccionario Akal de filosofía política*, Madrid, Akal, 2001, pp. 89-94], reed. con modificaciones en François Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, París, Galaade, 2005, pp. 149-196. Buena elección de documentos en francés en Peter J. Rhodes, *The Greek City-States. A Source Book*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; 2ª ed.: Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

(5) Tesis propuesta en la obra de François de Polignac, *La Naissance de la cité grecque, op. cit.*, que Castoriadis parece haber conocido antes de su publicación en 1984 (su origen es una tesis doctoral defendida en 1979 ante un jurado presidido por Pierre Vidal-Naquet). Críticas (referidas a la primera edición) de Christiane Sourvinou-Inwood, "Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: fragments of a discourse", en Nanno Marinatos y Robin Hägg (comps.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, pp. 1-17.

(6) Por ejemplo, Oswyn Murray, *La Grèce à l'époque archaïque* [1985, 1993], trad. fr., Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1995, pp. 116 y 117 [trad. esp.: *Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1988], y Anthony M. Snodgrass, *La Grèce archaïque. Le temps des apprentisages* [1980], trad. fr., París, Hachette, 1986, reed.: París, Hachette, col. Pluriel, 1995, pp. 45-51.

(7) Sobre la autonomía política de las colonias con respecto a las metrópolis, véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 24-26 (relaciones entre los habitantes de Epidamno y Córcira), 34 (argumentos de los corcirenses) y 38 (argumentos de los corintios); y en particular: "Que [los corintios] sepan pues que toda colonia honra a su metrópolis mientras ésta la trata con miramientos, pero que se aparta de ella cuando recibe un trato injusto. Cuando los colonos se marchan de su patria, no lo hacen para ser esclavos de quienes se quedan, sino para ser sus iguales" (trad. fr. de Roussel). Véase asimismo A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Mánchester, Manchester University Press, 1964 (donde se encontrarán como anexos varios "acuerdos de fundación", pp. 224-229). La idea de que esa autonomía correspondía también a las estructuras políticas tiene su confirmación en el estudio de los ritos funerarios: véase Gillian Sheperd, "The pride of most colonials: burial and religion in the Sicilian colonies", en *Acta Hyperborea: Danish Studies in Classical Archaeology*, 6, 1995, pp. 51-82. Sobre la interpretación del movimiento de colonización, véanse los comentarios de Claude Mossé, "L'extension du monde grec à partir du VIII[e] siècle", en *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle, VIII[e]-VI[e] siècles*, París, Seuil, col. Points histoire, 1984, pp. 79-95, y la síntesis de Claude Baurain, *Les Grecs et la Méditerranée...*, *op. cit.*, pp. 269-323; resumen claro en el manual de Pauline Schmitt-Pantel y Claude Orrieux, *Histoire grecque*, París, PUF, 1995, pp. 61-95. Exámenes recientes: John-Paul Wilson, "The nature of the Greek overseas settlements in the archaic period: *emporion* or *apoikia?*", en Lynette G. Mitchell y Peter J. Rhodes (comps.), *The Development of the* Polis..., *op. cit.*, pp. 199-216; Robin Osborne, "Early Greek colonization? The nature of Greek settlement in the West", en Nick Fisher y Hans van Wees (comps.), *Archaic Greece...*, *op. cit.*, pp. 251-269. Dos puntos de vista diferentes en el estudio del movimiento de colonización a través del análisis de los relatos míticos en Irad Malkin, *La Méditerranée spartiate. Mythe et territoire* [1994], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1999, y Claude Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausana, Payot, 1996 (sobre la leyenda de la fundación de Cirene).

(8) Fuentes: Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VI, 4, 1, sobre la fundación, y Heródoto, *Historia*, VII, 156, luchas internas en Megara Hyblaea, aprovechadas por Gelón de Siracusa para conquistar y destruir la ciudad.

(9) Sobre las excavaciones, véanse sobre todo Georges Vallet, François Villard y Paul Auberson, *Mégara Hyblaea*, 1, *Le Quartier de l'agora archaïque*, 2 vols., Roma, École française de Rome, col. Mélanges d'archéologie et d'histoire, suplemento 1, 1976, y *Mégara Hyblaea*, 3, *Guide des fouilles*, Roma, École française de Rome, 1983; y Michel Gras, Henri Tréziny y Henri Broise, *Mégara Hyblaea*, 5, *La Ville archaïque. L'espace urbain d'une cité grecque de Sicile orientale*, Roma, École française de Rome, 2004.

(10) Véase Paul Courbin, "Une tombe d'Argos", en *Bulletin de correspondance hellénique*, 81, 1957, pp. 322-386, citado en Anthony M. Snodgrass, *La Grèce archaïque...*, *op. cit.*, pp. 271 y 272. La cuestión de la "reforma hoplítica" vivió una renovación en la década de 1960 gracias a los trabajos de Anthony M. Snodgrass, "The hoplite reform and history", en *The Journal of Hellenic Studies*, 85, 1965, pp. 110-122, y los debates que suscitaron: véase Marcel Detienne, "La phalange: problèmes et controverses", en Jean-Pierre Vernant (comp.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París, Mouton/EHESS, 1968; reed.: París, Seuil/EHESS, col. Points histoire, 1999, pp. 157 y 188. Para la crítica de la idea de una relación causal entre técnica militar y cambio social, véanse también Kurt A. Raaflaub, "Soldiers, citizens, and the evolution of the early Greek *polis*", en Lynette G. Mitchell y Peter J. Rhodes (comps.), *The Development of the* Polis..., *op. cit.*, pp. 49-59, y Hans van Wees, *Greek Warfare. Myths and Realities*, Londres, Duckworth, 2004, en especial pp. 47-85. La reedición de la obra de Pierre Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique* [1985], París, Hachette littératures, col. Pluriel, 1999, contiene un útil "État des questions", pp. 274-290; véase

también la síntesis de Yvon Garlan, *La Guerre dans l'Antiquité*, París, Nathan, 1972; 3ª ed. rev. y aum.: París, Nathan université, 1999 [trad. esp.: *La guerra en la Antigüedad*, Madrid, Aldebarán, 2003]. Sobre los ejércitos posclásicos, véanse los estudios de André Aymard reeditados en *Études d'histoire ancienne*, París, PUF, 1967, pp. 461-512, y los de Claude Mossé en *D'Homère à Plutarque. Itinéraires historiques*, Burdeos, Ausonius, 2007, pp. 229-261, así como Claude Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne. Le "modèle" athénien*, París, Flammarion, 1995, pp. 179-223. Véanse, por último, Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 86 y 87, y los textos de Vidal-Naquet citados en la nota complementaria correspondiente.

(11) Véase la argumentación de Ellen Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Londres y Nueva York, Verso, 1988, contra lo que llama "the myth of the idle mob [el mito del populacho ocioso]" (pp. 5-41) en algunos historiadores, tanto conservadores como marxistas. Claude Mossé, en el artículo "Esclavage" de su *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Bruselas, Complexe, 1998, señala: "Se ha sostenido a veces que era justamente esa esclavitud la que permitía el funcionamiento de la democracia, al liberar a los ciudadanos de las tareas prácticas. Pero esto es una entelequia. En primer lugar, porque no todos los atenienses tenían una actividad política constante. A continuación, porque en su mayoría estaban obligados a trabajar para vivir. No todos los ciudadanos atenienses eran ociosos que vivían del trabajo de sus esclavos. En su mayor parte, campesinos, artesanos, pequeños comerciantes, pescadores, vivían de su trabajo, y por eso no se los distinguía con claridad de los esclavos que laboraban junto a ellos" (p. 209). En una inmensa literatura (además de los textos y obras de Finley y Vidal-Naquet a los que remitimos a pie de página y, en particular, los artículos de Jones, Westermann y Finley reproducidos en *Slavery in Classical Antiquity)*, se encontrarán análisis esclarecedores, que dan una idea de la diversidad de puntos de vista enfrentados, en Arnold Hugh Martin Jones, "The economic basis of the Athenian democracy" [1952], reed. en *Athenian Democracy*, Oxford, Blackwell, 1957, pp. 3-20; Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Londres, Duckworth, 1981, pp. 140-147 y 505-509 [trad. esp.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988]; Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* [1991], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1993, pp. 360-363 y *passim;* la síntesis de Yvon Garlan, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1982, 2ª ed. rev.: París, La Découverte, 1995 (aunque su deseo de fidelidad al marxismo lo fuerce a algunas contorsiones); Paul Cartledge, "The political economy of Greek slavery", y Michael H. Jameson, "On Paul Cartledge 'The political economy of Greek slavery'", en Paul Cartledge, Edward E. Cohen y Lin Foxhall (comps.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, pp. 156-166 y 167-174, respectivamente; y Jean Andreau y Raymond Descat, *Esclave en Grèce et à Rome*, París, Hachette littératures, 2006. Garlan y Andreau y Descat remiten a los principales trabajos antiguos y modernos, así como a los numerosos volúmenes publicados por el Groupe International de Recherches sur l'Esclavage Antique (GIREA).

(12) La cuestión del peso relativo de la población servil en el conjunto de la población ateniense (entre el 15 y el 35%, según las estimaciones) ha sido una de las más debatidas durante los últimos cincuenta años, sin que los datos literarios y epigráficos con que contamos permitan establecerlo de manera clara (véase Nicolas Ralph Edmund Fisher, *Slavery in Classical Greece*, Londres, Bristol Classical Press, 1993, pp. 35-42). De alguna manera, en los dos extremos, y con matices entre los autores, se encontrará una posición "minimalista" (A. H. M. Jones, E. M. Wood) y otra "maximalista" (G. E. M. de Ste. Croix, Y. Garlan, M. H. Jameson). La cuestión del empleo del trabajo servil en la agricultura es uno de los puntos más discutidos. Véase, sin embargo, Victor Ehrenberg, *L'État grec*, *op. cit.*, p. 66: "El riesgo de errores en la utilización de esas cifras es virtualmente ilimitado. [...] Todas las cifras son inciertas, y las relacionadas con los esclavos, apenas poco más que hipótesis". Solución ingeniosa del enigma de la cifra absurda (400 mil) de Ateneo en Jean Andreau y Raymond Descat, *Esclave...*, *op. cit.*, pp. 67-71.

(13) Véase Thomas W. Africa, "Aristonicus, Blossius, and the City of the Sun", en *International Review of Social History*, 6(1), 1961, pp. 110-124, que da las referencias a las fuentes antiguas y remite a otros trabajos. Véase también Claude Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce antique,* París, PUF, 1969, cap. 5: "Aristonicos ou le tyran solaire", pp. 193-201. Sobre las revueltas serviles, véanse las observaciones de Pierre Vidal-Naquet, "Les esclaves grecs étaient-ils une classe?" [1968], reed. en *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec,* París, Maspero, 1981, nueva ed. rev.: París, La Découverte, 1991, pp. 211-221 [trad. esp.: "¿Eran los esclavos griegos una clase social?", en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro,* Barcelona, Península, 1983].

XVI. Seminario del 13 de abril de 1983

(1) Además de las obras ya antiguas de A. Andrewes y C. Mossé sobre la tiranía citadas *supra,* véanse Michael Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates,* Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1987 (especialmente útil para el problema de las fuentes), y Alain Fouchard, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne,* París, Les Belles Lettres, 1997. Sobre la imagen del tirano, véase Diego Lanza, *Le Tyran et son public* [1977], trad. fr., París, Belin, 1997.

(2) Se trata del acuerdo firmado por una parte de los inmigrantes del *Mayflower* antes de desembarcar en Nueva Inglaterra en 1620, y por el cual se comprometían a establecer una suerte de autogobierno de su futura comunidad ("to enact, constitute and frame such just and equal Laws, Ordinances and Acts, Constitutions and Offices, from time to time, as shall be thought most meet and convenient for the general good of the Colony [promulgar, constituir y redactar de tiempo en tiempo Leyes, Ordenanzas y Actos, Constituciones y Oficios justos y equitativos, tales como se estimen los más apropiados y convenientes para el bienestar general de la Colonia]").

(3) A ello se debe que la discusión sobre el "verdadero" nacimiento de la democracia sea un poco vana y que los historiadores hayan podido, con buenos argumentos, proponer fechas muy diferentes. Para algunos, la democracia estaría en germen desde el nacimiento de la *polis* en el siglo VIII a. C., en tanto que otros se inclinan por el final del siglo VII con Solón (Manville), la reforma de Clístenes de 508-507 a. C. (Ober) o la de Efialtes de 462-461 a. C. (Will). Entre los autores que, en vez de privilegiar como suele hacerse la descripción "estática", hacen del nacimiento de la democracia un "largo proceso", véanse en particular Philip Brook Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens,* Princeton, Princeton University Press, 1990, e Ian Morris, "The strong principle of equality and the archaic origins of Greek democracy" [1996], reed. con el título de "Equality and the origins of Greek democracy" en Eric W. Robinson (comp.), *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources,* Oxford, Blackwell, 2004, pp. 45-75, que ve en el período arcaico "a set of ideological shifts that made Greek democracy a possibility [una serie de cambios ideológicos que hicieron de la democracia griega una posibilidad]" (p. 62). (Es indudable que Castoriadis habría visto en la utilización del término "ideología", omnipresente en los últimos decenios aun en los mejores helenistas, un abuso de lenguaje.)

(4) También Pierre Vidal-Naquet consideraba que el "corte" de fines del siglo V a. C. era real ("Castoriadis y la antigua Grecia", en *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 23-41). Ahora bien, en los últimos veinte años se produjo una curiosa inversión en lo concerniente a la evaluación de la naturaleza de ese corte en algunos historiadores, que ahora ven en él, con satisfacción, el paso de la democracia "radical" al "imperio de la ley", lo cual asimilaría esa democracia a las democracias representativas modernas. Recordemos que Glotz, en 1928, veía en el siglo IV a. C. la "corrupción de las instituciones democráticas" (Gustave Glotz, *La Cité grecque,* París, La Renaissance du livre, 1928, reed.: París, Albin Michel, 1968, pp. 355-358 [trad. esp.: *La ciudad griega,* Barcelona, Cervantes, 1929]), y que Claude Mossé hablaba, en 1962, de "la quiebra de la

democracia en el siglo IV" (*La Fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IVe siècle avant J.-C.*, París, PUF, 1962, pp. 262-332). Con respecto a este nuevo enfoque, véase en particular Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986 (en el siglo IV a. C., Atenas se convierte en "a new kind of democracy, which subordinated the will of the people to the regulating hand of the law [un nuevo tipo de democracia, que subordinaba la voluntad del pueblo al arbitrio regulador de la ley]", p. xi). Puede preferirse el análisis ulterior de Claude Mossé (que también utiliza sobre todo datos del siglo IV a. C.), centrado en las relaciones entre igualdad política y desigualdades sociales (*Politique et société en Grèce ancienne. Le "modèle" athénien*, París, Flammarion, 1995, pp. 69-120 y 176-178). Para Mogens Herman Hansen (*La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* [1991], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1993), entre 508-507 a. C. y 322-321 a. C., Atenas vivió una democracia directa "reformada", en la que diversos mecanismos (tribunales, etc.) permitieron controlar el poder hasta entonces ilimitado del *demos* (su obra presenta una de las descripciones más completas y minuciosas del funcionamiento de las instituciones). La idea de una supervivencia relativa de la vida democrática de las ciudades durante el período helenístico e incluso más adelante ha sido defendida por los autores citados *supra*, nota (8) del seminario del 16 de marzo.

(5) Sobre las primeras utilizaciones del término y la evolución de sus usos, véanse Victor Ehrenberg, "Origins of democracy", en *Historia*, 1, 1950, pp. 515-548; Édouard Will, *Le Monde grec et l'Orient*, vol. 1: *Le Ve siècle (510-403)*, París, PUF, 1972 (reed. con un suplemento bibliográfico, París, PUF, 1994), pp. 445-548 [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente*, vol. 1: *El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal, 1997]; y Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, París, La Haya y Nueva York, Mouton, 1981, pp. 175-222, en especial p. 178, n. 18, y pp. 414 y 415, que habla de la expresión (ya señalada por Ehrenberg) "demou kratousa kheir hope plethýnetai" ("la ley del escrutinio popular, en la que prevalece la mayoría") en Esquilo (*Las suplicantes*, verso 604). Pero véanse también Kurt A. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994 (trad. ingl. rev. del orig. al., *Die Entdeckung der Freiheit*, Múnich, Beck, 1985), pp. 206-208, para quien el término debió crearse hacia 460 a. C., y que traduce "demou kratousa kheir" del verso de Esquilo como "the ruling hand of *demos* [la mano gobernante del *demos*]", y Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne..., op. cit.*, pp. 96-98.

(6) Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XXVI, 4: "y al tercer año después de esto, bajo Antídoto, a causa del número creciente de ciudadanos y a propuesta de Pericles, se decidió no dejar disfrutar de derechos políticos a nadie que no hubiera nacido de dos ciudadanos". Sobre las causas y el grado de aplicación, véanse Cynthia Patterson, *Pericles' Citizenship Law of 451/50 B.C.*, Nueva York, Arno Press, 1981, y Anthony J. Podlecki, *Perikles and His Circle*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998 (apéndice A, "Perikles' citizenship law", pp. 159-161). Sobre el contexto de aplicación de la ley, véase Claude Mossé, "Citoyens et non-citoyens", en *Politique et société..., op. cit.*, París, Flammarion, 1995, pp. 15-67.

(7) Aristóteles plantea la dificultad en *Política*, III, 1275b 1, y cita una broma de Gorgias al respecto.

(8) Algunos ejemplos en Gustave Glotz, *La Cité grecque, op. cit.*, pp. 278 y 279 (metecos que participaron en la batalla de las islas Arginusas o en la de Filé; extranjeros aliados de Atenas en la Guerra del Peloponeso, como los plateos).

(9) Sobre Aristófanes, la guerra y las mujeres, véase Pierre Vidal-Naquet, "Aristophane et la double illusion comique", en D. Auger, M. Rosellini y S. Saïd (comps.), *Les Cahiers de Fontenay* (París), 17, "Aristophane, les femmes et la cité", 1979, y sobre *Lisístrata*, Pierre Vidal-Naquet, "L'Acropole comique", en Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, Maspero, 1981, reed. aum.: París, Seuil, col. Points, 1990, pp. 157-196; así como los comentarios y los textos citados en Claude Mossé, *La Femme dans la Grèce antique*, París, Albin Michel, 1983, reed.: Bruselas, Complexe, 1991, pp. 114-125 [trad. esp.: *La mujer en la Grecia clásica*, Hondarribia, Nerea, 2001]. Véase también Françoise Ruzé, "La guerre

vue par les auteurs de théâtre: un message pacifiste?", en Marie-Claire Amouretti, Jacqueline Christien, Françoise Ruzé y Pierre Sineux, *Le Regard des Grecs sur la guerre. Mythes et réalités,* París, Ellipses, 2000, pp. 39-57 (que presenta los pasajes más pertinentes de *Los acarnienses, Los caballeros* y *La paz).* La célebre obra de Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy* [1943], Londres, Methuen, 1974, es más interesante para el estudio del "people of Athens" que para el de Aristófanes. Véase en parte el capítulo 7, "The slaves", pp. 165-191.

(10) Véanse las referencias en las obras de Guthrie y Garnsey citadas en la nota (6) del seminario del 16 de marzo; de Nicole Loraux, "Créuse autochtone" (sobre *Ión),* en *Les Enfants d'Athéna..., op. cit.,* pp. 197-253, así como, de la misma autora, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec,* París, Gallimard, 1989, *passim* [trad. esp.: *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego,* Buenos Aires, Biblos, 2003], y *La Voix endeuillé. Essai sur la tragédie grecque,* París, Gallimard, 1999, *passim.* Véanse igualmente Claude Mossé, *La Femme..., op. cit.,* pp. 103-114; Pauline Schmitt-Pantel (comp.), *Histoire des femmes en Occident,* vol. 1: *L'Antiquité,* París, Plon, 1991, reed.: París, Perrin, col. Tempus, 2002 [trad. esp.: *Historia de las mujeres en Occidente,* vol. 1: *La Antigüedad,* Madrid, Taurus, 2000, pp. 373-420] *(passim,* y en particular el artículo de Louise Bruit Zaidman, "Les filles de Pandore: femmes et rituels dans les cités grecques" ["Las hijas de Pandora: mujeres y rituales en las ciudades"]; y Cynthia Patterson, "Other sorts: slaves, foreigners and women in Periclean Athens", en Loren J. Samons II (comp.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 153-178.

(11) Sobre el arcontado de Solón, las fuentes literarias son Aristóteles, *Constitución de los atenienses,* V-XIII, y *Política,* II, 1273b y 1274a; Demóstenes, "Sobre la embajada fraudulenta", 255, y Plutarco, "Vida de Solón", sobre todo XV, 6. Comentarios útiles en Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne* [1972], 7ª ed., París, Armand Colin, 1996, pp. 236-240 [trad. esp.: *Economía y sociedad en la Grecia antigua,* Barcelona, Paidós, 1986]. Con grados de escepticismo creciente, véanse William George Forrest, *The Emergence of Greek Democracy. The Character of Greek Politics 800-400 B.C.,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp. 143-174 [trad. esp.: *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.,* Madrid, Guadarrama, 1966]; Oswyn Murray, *La Grèce à l'époque archaïque* [1985, 1993], trad. fr., Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1995, pp. 196-214 [trad. esp.: *Grecia arcaica,* Madrid, Taurus, 1988], y Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle, VIIIe-VIe siècles,* París, Seuil, col. Points histoire, 1984, pp. 122-129, y "Comment s'élabore un mythe politique: Solon, 'père fondateur' de la démocratie athénienne" [1979], reed. en *D'Homère à Plutarque. Itinéraires historiques,* Burdeos, Ausonius, 2007, pp. 265-277. Estos últimos años, el papel de Solón se ha sometido a una evaluación hipercrítica, con la notable excepción de Philip Brook Manville, *The Origins of Citizenship..., op. cit.,* pp. 124-156, para quien "the Athenian *polis* first emerged with the reforms of Solon, in 594/3. And thus citizenship, as a formal institution and consciousness, is first recognizable only then [la *polis* ateniense apareció por primera vez con las reformas de Solón, en 594-593. Y de ese modo, sólo entonces comienza a ser reconocible la ciudadanía como institución formal y conciencia]" (p. 211).

(12) Véase Claude Mossé, "Égalité politique et inégalités sociales", en *Politique et société..., op. cit.,* pp. 69-120.

(13) Sobre todo André Aymard, "Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque" [1943], reed. en *Études d'histoire ancienne,* París, PUF, 1967, pp. 316-333; Jean-Pierre Vernant, "Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne" [1956], en *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique,* París, Maspero, 1965, pp. 219-225 [trad. esp.: "Aspectos psicológicos del trabajo en la Grecia antigua", en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel, 1983], y Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés..., op. cit.,* pp. 19-31.

(14) Los estudios dedicados a la naturaleza y el funcionamiento de la democracia griega y sobre todo –como es inevitable– ateniense son hoy muy numerosos. Si sólo hubiera que rescatar algunas páginas sobre lo que fue esa democracia, lo esencial se dice en Édouard Will, "Les démocraties", en *Le Monde grec..., op. cit.,* pp. 445-465; Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne* [1973], trad. fr., París,

Payot, 1976 [trad. esp.: *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980], con prefacio de Pierre Vidal-Naquet, "Tradition de la démocratie grecque", reed. en *Les Grecs, les historiens, la démocratie. Le grand écart*, París, La Découverte, 2000, pp. 219-245, y también de Pierre Vidal-Naquet, "Lumières de la cité grecque" [1991], en *Les Grecs..., op. cit.*, pp. 181-197. A las obras citadas en la nota (4) del seminario del 23 de marzo pueden agregarse, desde la gran *History of Greece* de George Grote (Londres, John Murray, 1846-1856), que aún merece consultarse, síntesis antiguas que llevan en diversas medidas la marca de su época, como las de Alfred Zimmern, *The Greek Commonwealth. Politics and Economics in Fifth-Century Athens* [1911], 5ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1931 (sin duda una de las mejores); Jean Hatzfeld *Histoire de la Grèce ancienne*, París, Payot, 1926; Alfred Croiset, *Les Démocraties antiques*, París, Flammarion, 1918 [trad. esp.: *Las democracias antiguas*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1944]; o Paul Cloché, *La Démocratie athénienne*, París, PUF, 1951. Para el período reciente, además de los trabajos de Hansen citados *supra:* Arnold Hugh Martin Jones, "How did the Athenian democracy work?", en *Athenian Democracy*, Oxford, Blackwell, 1957, pp. 99-133; Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie. Athènes, des origines à la conquête macédonienne*, París, Seuil, 1971 [trad. esp.: *Historia de una democracia, Atenas: desde sus orígenes hasta la conquista de Macedonia*, Madrid, Akal, 1987]; Christian Meier, *La Naissance du politique* [1980], trad. fr., París, Gallimard, 1995; Moses I. Finley, *L'Invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine* [1983], trad. fr., París, Flammarion, 1985 [trad. esp.: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986]; Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty..., op. cit.*; David Whitehead, *The Demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1986; Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (para quien "the *demos* ruled, not so much because of its constitutional 'sovereignty', as because of its control of significant aspects of the symbolic universe of the community [el *demos* gobernaba no tanto a causa de su 'soberanía' constitucional como debido a su control de importantes aspectos del universo simbólico de la comunidad]", p. 338; su utilización intemperante de un concepto de "ideología" más o menos althusseriano dista de ser esclarecedora); Robert K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne..., op. cit.*; Claude Mossé, "Le fonctionnement de la vie politique", en *Politique et société..., op. cit.*, pp. 121-178, y Françoise Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, París, Publications de la Sorbonne, 1997 (sin olvidar las obras de Rhodes, Davies, Wood y Raaflaub citadas en diferentes notas). Jacqueline de Romilly ya había dedicado páginas severas a la "ceguera popular" en *Problèmes de la démocratie grecque*, París, Hermann, 1975; reed.: París, Hermann, 2006, con un prefacio un poco más conciliador. Es indudable que, con el transcurso de los años, hubo un deslizamiento, y que se pasó del estudio de los límites de la participación popular y las divisiones del cuerpo cívico a la recuperación ahora cada vez más frecuente, bajo una forma erudita e informada, de los argumentos de una venerable tradición de hostilidad a la democracia ateniense y, bajo la capa de la crítica (a veces documentada) del funcionamiento de las instituciones, al retorno de diferentes versiones del tema de la "plebe" más o menos manipulada por las "elites". Véase, para terminar, Loren J. Samons II, *What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2004 (obra, por lo demás, interesante y rica, sobre la cual puede consultarse la reseña crítica de Mogens Herman Hansen, *Bryn Mawr Classical Review*, 2006.01.32). Se encontrará, por último, una mezcla juiciosa de fuentes y estudios sobre los debates en curso en Eric W. Robinson (comp.), *Ancient Greek Democracy..., op. cit.*

(15) Véase, sobre todo, Mogens Herman Hansen, *The Athenian Ecclesia. A Collection of Articles, 1976-1983*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1983; véase también Victor Ehrenberg, *L'État grec*, París, Maspero, 1976, pp. 100-108; sobre las relaciones entre *Ekklesía* y *Boulé*, Édouard Will, *Le Monde grec..., op. cit.*, pp. 448-461; sobre el problema de la participación, Moses I. Finley, *Démocratie antique..., op. cit.*, y Robert K. Sinclair, *Democracy and Participation..., op. cit., passim*; Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne..., op. cit.*, pp. 155-193 (que

sólo se ocupa del siglo IV a. C.), y Claude Mossé, *Politique et société...*, *op. cit.*, pp. 124-131.

(16) "Todo 'decreto' de la *ekklesía* llevaba en general el nombre de *pséphisma*. [...] Un *pséphisma* tenía necesariamente fuerza de ley, y la distinción rigurosa que Aristóteles (*Política*, 1292a 33) establece entre *pséphisma* y *nomos* no existía en la realidad, aunque muchos eruditos la hayan adoptado bajo diversas formas" (Victor Ehrenberg, *L'État grec, op. cit.*, p. 107). Apuro de Gustave Glotz, *La Cité grecque, op. cit.*, pp. 176-177, que cree en la importancia de la distinción pero comprueba que las fuentes que cita (Jenofonte, Platón, Andócides, Demóstenes, Aristóteles) no siempre la confirman. Para Mogens Herman Hansen ("*Nomos* and *psephisma* in fourth-century Athens" [1978], en *The Athenian Ecclesia..., op. cit.*, pp. 161-177, y *La Démocratie athénienne..., op. cit.*, pp. 168-169), la distinción vuelve a ser válida en el siglo IV, cuando las "leyes" se imponen sobre los "decretos". Véase también Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 1-3.

(17) Peter J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, Clarendon Press, 1972; Victor Ehrenberg, *L'État grec, op. cit.*, pp. 113-118; Édouard Will, *Le Monde grec..., op. cit.*, pp. 450-452; David Whitehead, *The Demes of Attica..., op. cit.*, pp. 255-290; Robert K. Sinclair, *Democracy and Participation..., op. cit.*, pp. 77-119, y Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne..., op. cit.*, pp. 287-306; véase también Françoise Ruzé, *Délibération et pouvoir..., op. cit.* (pp. 448 y ss., sobre el *probóuleuma).*

(18) Véase el análisis de Kurt A. Raaflaub, *The Discovery..., op. cit.*, pp. 221-225, para quien *parrhesía*, que encontramos por primera vez en Eurípides *(Hipólito*, verso 422, representada en 428 a. C.), abarca más o menos el mismo campo semántico y tiene la misma función política que *isegoría*. Véase también Jeffrey Henderson, "Attic old comedy, frank speech, and democracy", en Deborah Boedeker y Kurt A. Raaflaub (comps.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998, pp. 255-273.

(19) Sobre esta cuestión, bastante compleja, véanse Édouard Will, "Notes sur *misthos*" [1975], reed. en *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits, 1953-1993*, París, De Boccard, 1998, pp. 569-584; Philippe Gauthier, "Sur l'institution du *misthos* de l'assemblée à Athènes *(Ath. Pol.* 41,3)", en Marcel Piérart (comp.), *Aristote et Athènes = Aristoteles and Athens: Fribourg (Suisse), 23-25 mai 1991*, Friburgo, Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg, 1993, pp. 231-250, y el intercambio entre Gauthier y Will en *Historica Graeco-Hellenistica..., op. cit.*, pp. 583-584. Véase también Mogens Herman Hansen, *La Démocratie..., op. cit.*, pp. 128, 359 y 360.

(20) Victor Ehrenberg, *L'État grec, op. cit.*, p. 116; en contra, véase sobre todo Jakob Aall Ottesen Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1955, en especial pp. 15-21.

XVII. Seminario del 20 de abril de 1983

(1) Castoriadis parece hacer suyo aquí el retrato del "demagogo" Cleón que propone Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, III, 37-40. Sobre los "demagogos" atenienses se encontrará una buena actualización en William George Forrest, *La Naissance de la démocratie grecque. De 800 à 400 avant Jésus-Christ*, trad. fr., París, Hachette, 1966, pp. 221-235. Sobre el Cleón de Tucídides, véanse las observaciones de Pierre Vidal-Naquet, "Raison et déraison dans l'histoire", en *Les Grecs, les historiens, la démocratie. Le grand écart*, París, La Découverte, 2000, pp. 96-102 y 108-110. El célebre artículo de Moses I. Finley, "Démagogues athéniens" [1962], reed. en *Économie et société en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1984, pp. 89-119 (abundante bibliografía sobre los trabajos ulteriores en el suplemento bibliográfico de B. D. Shaw y R. P. Saller, pp. 117-119) [trad. esp.: "Demagogos atenienses", en Moses I. Finley (comp.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, Akal, 1981, pp. 11-36], se refiere sobre todo, a decir verdad, a los problemas generales de la democracia ateniense y el término "demagogo". Véase también Arthur Geoffrey Woodhead, "Thucydides' portrait of Cleon", en *Mnemosyne*, cuarta serie, 13, 1960, pp. 289-317.

(2) Sobre la "autoctonía" ateniense, véanse sobre todo Nicole Loraux, "L'imaginaire des autochtones" [1979], reed. en *Les Enfants*

d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, París, Maspero, 1981, reed. aum.: París, Seuil, col. Points, 1990, pp. 7-26, y "Les bénéfices de l'autochtonie" [1982] y "Politique athénienne du mythe" [1981], reed. en *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, París, Seuil, 1996, pp. 27-48 y 49-63, respectivamente [trad. esp.: "Los beneficios de la autoctonía" y "Política ateniense del mito", en *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007, pp. 25-46 y 47-62, respectivamente], y Vincent J. Rosivach, "Autochthony and the Athenians", en *The Classical Quarterly*, nueva serie, 37(2), 1987, pp. 294-306; por último, pese a formulaciones desmedidas, Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, París, Seuil, 2003 [trad. esp.: *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005].

(3) Sobre la "reforma clisteniana", las fuentes literarias esenciales son Heródoto, *Historia*, v, 66 y 69-72, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, XX-XXII. Véase Victor Ehrenberg, "Origins of democracy", en *Historia*, 1, 1950. Breves presentaciones en William George Forrest, *The Emergence of Greek Democracy. The Character of Greek Politics 800-400 B.C.*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp. 191-203 [trad. esp.: *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.*, Madrid, Guadarrama, 1966], y Édouard Will, *Le Monde grec et l'Orient*, vol. 1: *Le ve siècle (510-403)*, París, PUF, 1972, pp. 63-76, con bibliografía en pp. 63 y 64 [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente*, vol. 1: *El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal, 1997]; y, más recientemente, en las síntesis de Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle, VIIIe-VIe siècles*, París, Seuil, col. Points histoire, 1984, pp. 152-156, y Edmond Lévy, *La Grèce au Ve siècle. De Clisthène à Socrate*, París, Seuil, col. Points histoire, 1995, pp. 195-203. Sobre la interpretación de la reforma sigue siendo indispensable Pierre Lévêque y Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, París, Les Belles Lettres, col. Annales littéraires de l'université de Besançon, núm. 65, 1964; reed.: *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque, de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, París, Macula, 1983. Véanse asimismo, con intenciones bastante diferentes y a veces contradictorias, David M. Lewis, "Cleisthenes and Attica", *Historia*, 12(1), 1963, pp. 22-40; Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, sobre todo "The originality of Cleisthenes", pp. 161-173 (pero véase también la reseña de Édouard Will [1971] reeditada en *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits, 1953-1993*, París, De Boccard, 1998, pp. 499-513); Christian Meier, "Clisthène et l'institutionnalisation de la présence civique à Athènes", en *La Naissance du politique* [1980], trad. fr., París, Gallimard, 1995, pp. 71-106; David Whitehead, *The Demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 3-38; Philip Brook Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 157-209, y, por último, Josiah Ober, "The Athenian revolution of 508/7 B.C.: violence, authority, and the origins of democracy", en Carol Dougherty y Leslie Kurke (comps.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 215-232, y la crítica de este texto de Loren J. Samons II, "Mass, elite, and hoplite-farmer in Greek history", en *Arion*, tercera serie, 5, 1998, pp. 99-123, parcialmente reproducidos en Eric W. Robinson (comp.), *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 95-111 y 113-122, respectivamente (el artículo de Samons aparece aquí con el título de "Revolution or compromise?").

(4) Sobre el ostracismo, balance en Alain Martin, "L'ostracisme athénien. Un demi-siècle de découvertes et de recherches", en *Revue des études grecques*, 102, 1989, pp. 124-145. Siempre instructiva, la defensa de la institución en George Grote, *A History of Greece* [1846], vol. 4, Londres, John Murray, 1870, pp. 79 y 90. La principal síntesis en francés sigue siendo la de Jérôme Carcopino, *L'Ostracisme athénien*, París, Librairie Félix Alcan, 1935. Observaciones breves pero interesantes, con referencias a trabajos más antiguos y a las principales fuentes, en Gustave Glotz, *La Cité grecque*, París, La Renaissance du livre, 1928, reed.: París, Albin Michel, 1968, pp. 181-184 y 413 [trad. esp.: *La ciudad griega*, Barcelona, Cervantes, 1929]; véanse también Paul Cloché, *La Démocratie athénienne*, París, PUF, 1951; Donald Kagan, "The origin and purposes of ostracism", en *Hesperia*, 30(4), octubre-diciembre de 1961, pp. 393-401; William George Forrest, *The Emergence of*

Greek Democracy. The Character of Greek Politics 800-400 B.C., Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966, pp. 200-203 [trad. esp.: *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.*, Madrid, Guadarrama, 1966]; Édouard Will, *Le Monde grec...*, *op. cit.*, pp. 64, 74 y ss.; Claude Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne. Le "modèle" athénien*, París, Flammarion, 1995, pp. 148-150 y 155-158; Rudi Thomsen, *The Origin of Ostracism. A Synthesis*, Copenhague, Gyldendal, 1972; Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 73-75, y Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* [1991], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1993, p. 35.

(5) Igualdad y libertad en Tocqueville: Cornelius Castoriadis, "Socialisme et société autonome", en *Le Contenu du socialisme*, París, Union générale d'éditions, 1979 [trad. esp.: "Socialismo y sociedad autónoma", en *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política*, Madrid, Acuarela Libros, 2000], pp. 19 y 20 y nota de la p. 44 (así como los textos a los que remite la nota: Claude Lefort, "De l'égalité à la liberté: fragments d'interprétation de *La Démocratie en Amérique*", en *Libre*, 3, 1978, pp. 211-246 [trad. esp.: "De la igualdad a la libertad", en *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1991]; y François Furet, "Tocqueville et le problème de la Révolution française", en *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, pp. 173-211 [trad. esp.: "Tocqueville y el problema de la Revolución Francesa", en *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980, pp. 168-208]). Y, en "Le délabrement de l'Occident" [1991]: "Creo que hay una confusión de mucho peso en los debates contemporáneos. En Tocqueville, el sentido del término 'democracia' no es político, es sociológico. Equivale, en última instancia, a la supresión de los estatus hereditarios, que instaura una 'igualdad' de condiciones, al menos jurídica" (reed. en *La Montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1996, pp. 66 y 67; reed.: París, Seuil, col. Points, 2007, pp. 77 y 78 [trad. esp.: "El deterioro de Occidente", en *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997]).

(6) Véanse, por ejemplo, Maldwyn Allen Jones, "The politics of egalitarianism, 1824-1844", en *The Limits of Liberty. American History, 1607-1980*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 134-155 [trad. esp.: "La política del igualitarismo, 1824-1844", en *Historia de los Estados Unidos, 1607-1992*, Madrid, Cátedra, 1996] y la obra de Edward M. Pessen citada en la p. 605 [se trata de *Riches, Class and Power before the Civil War*, Lexington (MA), D. C. Heath, 1973].

(7) "Platón define el óptimo de población de una ciudad por la cantidad de ciudadanos que pueden escuchar la voz de un solo orador. En nuestros días esos límites no designan una ciudad sino una civilización. [...] Las posibilidades para bien o para mal son inmensas" (Lewis Mumford, *Technique et civilisation* [1934], trad. fr., París, Seuil, 1950, p. 219 [trad. esp.: *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 1971]). La elección de ese número en Platón (*Leyes*, V, 737e) obedece a otras consideraciones. Mumford (y Castoriadis tras él) tiene sin duda en mente el argumento de Aristóteles en *Política*, VII, 1325b 34-1226b 25.

XVIII. Seminario del 27 de abril de 1983

(1) Ian Morris ("The strong principle of equality and the archaic origins of Greek democracy" [1996], reed. con el título de "Equality and the origins of Greek democracy" en Eric W. Robinson [comp.], *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 46) critica a Hansen, para quien "eran sin duda las instituciones políticas las que modelaban al hombre y la vida democráticos, y no a la inversa" (Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* [1991], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1993, p. 364); pero se limita a invertir los términos y ve en esas instituciones "merely one response to the emergence of broader egalitarian attitudes and ideologies [una mera respuesta al surgimiento de actitudes e ideologías igualitarias más generales]". Volvemos a dar aquí con el "círculo de la creación".

(2) Gernet escribe: "aun en las formas más apacibles de reacción, subsiste la idea de que la impiedad es un atentado personal contra el grupo social: 'impiedad' y 'delito contra la ciudad' son nociones que se conjugan"; véase Louis Gernet y André Boulanger, *Le Génie grec dans*

la religion [1932], París, Albin Michel, 1969 [trad. esp.: *El genio griego en la religión*, México, Uteha, 1960]. Pero para él es menester distinguir en este aspecto entre impiedad e incredulidad. Punto de vista bastante escéptico de Robert Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 207-210, sobre la gravedad de ciertas acusaciones de impiedad que nos llegaron a través de fuentes tardías: "In practice, no doubt, the Athenians very rarely moved against verbal impiety [Es indudable que, en la práctica, los atenienses se movilizaron muy contadas veces contra la impiedad verbal]" (p. 209). Posición más matizada de Louise Bruit Zaidman, *Le Commerce des dieux.* Eusebeia, *essai sur la piété en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 2001. Sobre el tratamiento de los dioses en el mundo "puesto patas arriba" de la comedia, véanse Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy* [1943], Londres, Methuen, 1974, pp. 253-273 (rico, pero no siempre convincente), y sobre todo Jean-Claude Carrière, *Le Carnaval et la politique. Une introduction à la comédie grecque, suivie d'un choix de fragments*, París, Les Belles Lettres, col. Annales littéraires de l'université de Besançon, núm. 212, 1979, pp. 29-32 y 51-54, y Bernard M. W. Knox, "Athenian religion and literature", en David M. Lewis *et al.* (comps.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 5: *The Fifth Century B.C.*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 268-286.

XIX. Seminario del 4 de mayo de 1983

(1) Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 66-68 y notas. Además del texto de Finley, véanse Gustave Glotz, *La Cité grecque*, París, La Renaissance du livre, 1928, reed.: París, Albin Michel, 1968, pp. 137 y 138, 145 y 146 y 189-191 [trad. esp.: *La ciudad griega*, Barcelona, Cervantes, 1929]; Victor Ehrenberg, *L'État grec*, París, Maspero, 1976, pp. 129 y 130 y 136-138, y Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* [1991], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1993, pp. 241-248.

(2) Sobre el primer tipo de acción, Victor Ehrenberg, *L'État grec, op. cit.*, pp. 136-139; sobre el segundo, Demóstenes, "Contra Leptino" y "Contra Timócrates", y Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne..., op. cit.*, pp. 248 y 249.

(3) Véase también Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 115, 116 y 123-125. La tragedia no puede reducirse a una función política; hay de todas maneras una dimensión política de la tragedia. Véase Pierre Vidal-Naquet, *Le Miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, París, Les Belles Lettres, 2002 [trad. esp.: *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2004]: la tragedia es un "hecho social total", a la vez "estético, literario y religioso", y también "político" en un sentido muy particular: "el orden –o el desorden– trágico pone en cuestión lo que dice y cree la ciudad"; "no hay que tratar de ver en la tragedia un espejo de la ciudad; o, más exactamente, si se quiere conservar la imagen de un espejo, hay que decir que está roto" y cada fragmento remite a tal o cual aspecto de la realidad social (pp. 9, 10, 61 y 62). Sobre esa relación singular y paradójica entre las diversas dimensiones (cívica, religiosa, etc.), véanse, en una literatura inmensa, Albin Lesky, *Greek Tragedy* [1938], Londres y Nueva York, E. Benn/Barnes & Noble, 1965, trad. ingl. de la 2ª ed. al.: 1958 [trad. esp.: *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1973]; Jean-Pierre Vernant, "Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques" (1968) y "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque" (1969), reed. en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. 1, París, Maspero, 1972, pp. 13-17 y 21-40, respectivamente [trad. esp.: "El momento histórico de la tragedia en Grecia: algunos condicionantes sociales y psicológicos" y "Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega", en *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. 1, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 17-22 y 23-43, respectivamente] ("La tragedia, señala con tino Walter Nestle, comienza cuando se empieza a mirar el mito con los ojos del ciudadano", p. 25). Y, en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. 2, París, La Découverte, col. La Découverte-poche, 2001 (1ª ed.: París, La Découverte, 1986), de Vernant: "Le sujet tragique: historicité et transhistoricité" (1979), y de Vidal-Naquet: "Œdipe à

Athènes" (1972) y "Eschyle, le passé et le présent" (1982), pp. 79-90, 149-173 y 91-114, respectivamente [trad. esp.: "El sujeto trágico: historicidad y transhistoricidad", "Edipo en Atenas" y "Esquilo, el pasado y el presente", en *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. 2, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 77-86, 143-164 y 87-108, respectivamente]; Jacqueline de Romilly, *La Tragédie grecque*, París, PUF, 1970 (varias reed.); Harold Caparne Baldry, *Le Théâtre tragique des grecs* [1971], trad. fr., París, Maspero, 1975; Bernard M. W. Knox, "Athenian religion and literature", en David M. Lewis *et al.* (comps.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 5: *The Fifth Century B.C.*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Paul Demont y Anne Lebeau, *Introduction au théâtre grec antique*, París, Librairie générale française, 1996; N. Loraux, *La Voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, París, Gallimard, 1991; y Bernard Deforge y François Jouan, "Introduction générale", en Esquilo, Sófocles y Eurípides, *Les Tragiques grecs*, París, Laffont, 2001, pp. 3-77. Sobre la cuestión esencial de la culpa, el error y la responsabilidad en la tragedia, Suzanne Saïd, *La Faute tragique*, París, Maspero, 1978.

(4) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J.-P. Lefebvre, París, Aubier, 1991, pp. 478 y ss. [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966], y *Esthétique*, vol. 2: *Devéloppement de l'idéal et sa différentiation en formes d'art particulières*, trad. fr. de J. Gibelin, París, Aubier-Montaigne, 1944, pp. 182-184 [trad. esp.: *Estética*, vol. 2: *La idea de lo bello artístico o lo ideal*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983]. Referencias, discusión y bibliografía reciente en Esquilo, *Orestie*, trad. de D. Loayza, París, Flammarion, 2001, pp. 395-405. De todas maneras, Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1971, p. 94, señala: "The cliché we have heard repeated all our lives, that the *Eumenides* depicts the transition from the vendetta to the rule of law, is utterly misleading. Even in the *Iliad*, the blood feud is regulated by the justice of Zeus administered through kings; even in the law of the Athenian *polis* in the fifth century, the blood feud and the Erinyes have their alloted place [El lugar común que se nos ha repetido durante toda la vida, a saber, que *Las Euménides* describe la transición de la *vendetta* al imperio de la ley, es completamente erróneo. Aun en la *Ilíada*, los pleitos de sangre se regulan mediante la justicia de Zeus administrada por los reyes; y aun en la ley de la *polis* ateniense del siglo V, el pleito de sangre y las Erinias tienen su lugar asignado]".

(5) Aun cuando, a decir verdad, en la pieza la oposición entre griegos y persas (varias veces llamados "bárbaros", incluso por ellos mismos) sea objeto de una fuerte tematización. En esencia, dicha oposición parece ser de orden político: véase el relato de su sueño que hace la reina al comienzo de la obra (con las figuras alegóricas de Grecia y Asia), y luego su discusión con el coro (que opone los regímenes griego y persa). Algunos la interpretaron en términos de "etnocentrismo" y "xenofobia": por ejemplo, Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989; la autora, movida por la loable voluntad de contribuir a destruir "the barriers of misperception which perpetuate conflict between different nations, peoples, and ethnic groups [las barreras del malentendido que perpetúan el conflicto entre naciones, pueblos y grupos étnicos diferentes]" (p. ix), se ve sin embargo obligada, en virtud de su propio análisis de los textos, a terminar con un "Epilogue: The polarity deconstructed" (pp. 201-233); "polaridad deconstruida" que habría debido servirle más bien de punto de partida.

(6) En 479 a. C., en Platea, Beocia, la coalición griega libró contra la caballería persa encabezada por Mardonio "la más grande batalla terrestre de la historia de la Grecia clásica", según dice Andrew Robert Burn, *The Penguin History of Greece*, Harmondsworth, Penguin Books, 1990, p. 165 (1ª ed.: *A Traveller's History of Greece*, Londres, Hodder & Stoughton, 1965). Véase Heródoto, *Historia*, IX, 58-75. Un relato detallado en Gustave Glotz, con la colaboración de Robert Cohen, *Histoire grecque*, vol. 2, París, PUF, 1938, pp. 82-92.

(7) La idea de que la obra de Eurípides es con frecuencia un comentario de la actualidad política ateniense es sostenida en particular por Roger Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruselas, Palais des académies, 1962, obra sobre la cual Pierre Vidal-Naquet formula esta reserva: "No dejo de admirarla, pero hoy la considero más adecuada como historia de Atenas que como interpretación de Eurípides" (*Le Miroir brisé...*, *op. cit.*, pp. 66-69).

(8) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 303 y ss., y *Esthétique*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 184 y ss. Werner Jaeger elogiaba la "perspicacia" de Hegel: *Paideia. La formation de l'homme grec*, trad. fr., vol. 1, París, Gallimard, 1964, p. 329 [trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978]. Opinión contraria en Albin Lesky, *Greek Tragedy*, *op. cit.*, pp. 103-108. (Pero ya Johann Wolfgang von Goethe, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, trad. fr., París, Gallimard, 1949, p. 422 [trad. esp.: *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Acantilado, 2006].) Véanse también los comentarios de Jacques Taminiaux, *Le Théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp. 69-119. Sobre la historia de las interpretaciones, véase sobre todo George Steiner, *Les Antigones* [1984], trad. fr., París, Gallimard, 1986, reed.: París, Gallimard, col. Folio essais, 1992 [trad. esp.: *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1996], en particular acerca de las de Hegel, Goethe, Kierkegaard y Hölderlin (pp. 21-117). Steiner hace además (pp. 225-315) un muy notable comentario de la pieza. Véanse también Bernard Knox, "Sophocles and the *polis*", en *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 29, *Sophocle*, Fondation Hardt, Vandoeuvres, Ginebra, 1983, pp. 1-27, reed. en *Backing into the Future. The Classical Tradition and Its Renewal*, Nueva York, W. W. Norton and Co., col. Poets and Polis, 1994, pp. 191-219, y su introducción a Sófocles, *The Three Theban Plays: Antigone; Oedipus the King; Oedipus at Colonus*, trad. de R. Fagles, Harmondsworth, Penguin, 1982, pp. 35-53; para terminar, la obra breve pero densa de Jean Bollack, *La Mort d'Antigone. La tragédie de Créon*, París, PUF, 1999 (con una excelente bibliografía) [trad. esp.: *La muerte de Antígona. La tragedia de Creonte*, Madrid, Arena Libros, 2004]. Pierre Vidal-Naquet, *Le Miroir brisé...*, *op. cit.*, pp. 66-70: "De todas las tragedias conservadas, la que quizá mejor esboce la ambigüedad de las relaciones entre el teatro trágico y la democracia es sin duda *Antígona*. Desde Hegel, hemos dejado de creer que ella opone el culto de los dioses del *oikos* y la razón de Estado. Los dos ámbitos se entremezclan: Creonte habla también en nombre de los valores de la familia y Antígona llega a hablar en nombre de la ciudad" (p. 66).

(9) En su seminario (EHESS, 2004-2005), Pierre Judet de la Combe señalaba también que el pronunciado recurso, en el agregado final de *Los siete contra Tebas*, al vocabulario de las instituciones políticas atenienses de fines del siglo V A. C., por lo tanto de la democracia, tiende a demostrar que una Antígona es igualmente posible en esta última y, en consecuencia, no corresponde por fuerza a una etapa arcaica.

XX. Seminario del 11 de mayo de 1983

(1) El 25 de abril de 1983, la revista *Stern*, de Alemania Occidental, anunció el descubrimiento de varias docenas de cuadernos de un presunto "diario" llevado por Hitler entre 1932 y 1945. Antes de que los peritos de los archivos federales demostraran de manera irrecusable que se trataba de una falsificación, aun un especialista como el inglés Hugh Trevor-Roper pudo creer en la autenticidad y la importancia de ese "documento".

(2) Casi no hay obra sobre Pericles o Tucídides que no dedique un comentario a esos 11 párrafos de este último, de los que Grote dijo que se contaban "among the most memorable relics of Antiquity [entre las reliquias más memorables de la Antigüedad]" (George Grote, *A History of Greece* [1846], Londres, John Murray, 1870, vol. 5, p. 405). Se ha sostenido muy a menudo que el *Epitaphios* no hace sino describir una Atenas "ideal". Burckhardt señala que el hombre, y por lo tanto el ateniense, es "también lo que él se propone como ideal, y aunque no se ajuste por entero a éste, el mero hecho de quererlo caracteriza asimismo una parte de su ser" (Jacob Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, trad. fr., Vevey [Suiza], Éditions de l'Aire, 2002, vol. 4, p. 230 [trad. esp.: *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia, 1963]). Pese a su carácter un tanto apologético, George Grote, *A History of Greece*, *op. cit.*, vol. 5, pp. 404-416, y Alfred Zimmern, *The Greek Commonwealth. Politics and Economics in Fifth-Century Athens* [1911], 5ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1931, pp. 198-209, dan una idea de la profundidad del texto. De todas maneras, uno no puede dejar de sonreír al leer a Glotz, cuando se refiere a las relaciones entre Estado e individuo

en el discurso: "Hay en él máximas que, se diría, inspiraron la Declaración de los Derechos del Hombre" (Gustave Glotz, *La Cité grecque*, París, La Renaissance du livre, 1928, reed.: París, Albin Michel, 1968, p. 155 [trad. esp.: *La ciudad griega*, Barcelona, Cervantes, 1929]). Lectura sutil de Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, París, La Haya y Nueva York, Mouton, 1981, pp. 183-205 (obra consagrada en su totalidad a la función de la oración fúnebre en la ciudad); véase también el comentario de Edmond Lévy, *La Grèce au Ve siècle. De Clisthène à Socrate*, París, Seuil, col. Points histoire, 1995, pp. 216-225 (el discurso está dedicado a "la aplicación práctica de los tres grandes principios fundadores de la democracia ateniense, a saber, la igualdad, la libertad y la participación en el poder, no sin marcar una y otra vez los límites de dichos principios: la igualdad que deja su lugar al mérito; la libertad, a la disciplina; y la participación, al respeto de las competencias"); para terminar, Loren J. Samons II, *What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2004, pp. 187-202 (sobre el *"statism"*, *"collectivism"* y "raw militarism and jingoistic nationalism [crudo militarismo y nacionalismo patriotero]" que se constatarían en el discurso...). Con respecto al contexto intelectual, Édouard Will, *Le Monde grec et l'Orient*, vol. 1: *Le Ve siècle (510-403)*, París, PUF, 1972, pp. 470-518, es útil como siempre [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente*, vol. 1: *El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal, 1997].

(3) Para Werner Jaeger, "esta oración fúnebre es, más que cualquier otro discurso en Tucídides, una pura creación del historiador" (*Paideia. La formation de l'homme grec*, trad. fr., vol. 1, París, Gallimard, 1964, p. 464 [trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978]). En contra, Edmond Lévy, *La Grèce au Ve siècle, op. cit.*, p. 216: "es probable que apenas haya deformado un discurso célebre". En el mismo sentido, Grote, Zimmern, etcétera.

(4) Véase Hermann F. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte des griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts* [1951], 3ª ed., Múnich, C. H. Beck, 1962, pp. 274-277 [trad. esp.: *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo V*, Madrid, Visor, 1994]: en el lenguaje arcaico se trata de una maestría de orden práctico, en principio sobre la materia (por ejemplo, la del carpintero) y luego en la vida social. La fluctuante lista de los "Sabios" siempre incluye los nombres de algunos hombres de Estado: Solón, Pítaco. Véase Platón, *Protágoras*, 343a; también Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, libro I, y la introducción y la bibliografía de este libro a cargo de R. Goulet, en Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2ª ed. rev., trad. bajo la dirección de M.-O. Goulet-Cazé, París, Librairie générale française, col. La Pochothèque, 1999, pp. 44-64 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

(5) Relativamente poco conocida en Francia, Agnes Heller fue una de las integrantes más importantes del grupo de la "escuela de Budapest" que se constituyó en la década de 1960 alrededor de Gyorgy Lukács (con G. Konrad, F. Fehér, M. Harastzi). Y había participado con el artículo "With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us" en el volumen de homenaje a Castoriadis publicado por Giovanni Busino (comp.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Ginebra, Droz, 1989, pp. 161-171.

(6) El 18 de marzo de 1793, la Convención decreta "la pena de muerte contra quien proponga una ley agraria o cualquier otra medida que subvierta las propiedades territoriales, comerciales e industriales" (véase Jean-Jacques Clère, "Loi agraire", en Albert Soboul *et al.*, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, París, PUF, 1989). Robespierre la había calificado de "fantasma inventado por los bribones para espantar a los imbéciles". Georges Lefebvre, "La Révolution française et les paysans", en *Cahiers de la Révolution française*, 1, 1934, p. 18, señala que la voluntad de reparto igualitario correspondía a los anhelos de una parte del campesinado y que "en ese sentido, la 'ley agraria', tan temida por la burguesía revolucionaria, no era en modo alguno un fantasma".

(7) Sobre las liturgias, véanse sobre todo John Kenyon Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem (NH), The Ayer Company, 1984, pp. 9-37, y Claude Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne. Le "modèle" athénien*, París, Flammarion, 1995, pp. 104-120.

XXI. Seminario del 18 de mayo de 1983

(1) Castoriadis no aborda directamente, al menos en los seminarios que se han conservado, las relaciones entre comunidad política y ámbito económico. Se trata, sin embargo, de una cuestión importante de la que se ocupó en otros lugares y por otra vía (la crítica de la idea de una autonomía de lo económico, en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, y el estudio de las relaciones entre valor y justicia en "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous" [1975], reed. en *Les Carrefours du labyrinthe*, París, Seuil, 1978; reed.: París, Seuil, col. Points, 1998 [trad. esp.: "Valor, igualdad, justicia, política: de Marx a Aristóteles y de Aristóteles a nosotros", en *Psiquis y sociedad. Una crítica al racionalismo*, Tunja (Colombia), Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia/Ensayo y Error, 1998]). Sabemos que en el siglo XIX un debate ya había opuesto a "modernistas" (que insistían en las continuidades entre economía antigua y moderna) y "primitivistas" (escépticos sobre la importancia de los intercambios comerciales) y que ese debate prosiguió en el siglo XX, sobre todo luego de la publicación de los trabajos de Johannes Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland. Untersuchungen zur antiken Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1928, y *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Persezeit*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1931. Véanse Édouard Will, "Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique" [1954], reed. en *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits, 1953-1993*, París, De Boccard, 1998, pp. 21-41, y Moses I. Finley (comp.), *The Bücher-Meyer Controversy*, Nueva York, Arno Press, 1979, que reúne algunos documentos esenciales del debate. La querella se reanudó bajo otra forma (entre "formalistas" y "sustantivistas"), referida esta vez, sobre todo, al grado de autonomía de la esfera económica y particularmente comercial en el mundo antiguo, tras la publicación de Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (comps.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Nueva York y Londres, Free Press/Colliers-Macmillan, 1957 [trad. esp.: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976]. Moses I. Finley, *L'Économie antique*

[1973], trad. fr., París, Minuit, 1975 [trad. esp.: *La economía de la Antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003], es una síntesis desde el punto de vista "sustantivista" que durante mucho tiempo dominó los debates. En general, se encontrará ese mismo punto de vista en Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, "Présentation", en *Économies et sociétés en Grèce ancienne* [1972], 7ª ed., París, Armand Colin, 1996, pp. 11-177 [trad. esp.: *Economía y sociedad en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 1986], y en Édouard Will, "Économie et société", en *Le Monde grec et l'Orient*, vol. 1: *Le Ve siècle (510-403)*, París, PUF, 1972, pp. 629-678 [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente*, vol. 1: *El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal, 1997], que resume del siguiente modo la cuestión esencial: "Los principios que regían la economía de la Grecia de las ciudades son irreductibles a todo lo que han elaborado los teóricos modernos de la economía, porque son inherentes a esa forma histórica única que es la *polis* y al sistema de representaciones mentales que informaba el comportamiento del ciudadano" (p. 632). En estos últimos años, tanto la utilización de nuevos datos como, con frecuencia, la adopción de un nuevo punto de vista han impulsado a algunos autores a cuestionar, en parte o totalmente, el "modelo" de Finley. El lector podrá hacerse una idea de esos debates si consulta: John Kenyon Davies, "Society and economy", en David M. Lewis *et al.* (comps.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 5: *The Fifth Century B.C.*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 287-305; los trabajos reunidos por Jean Andreau, Pierre Briant y Raymond Descat en el marco de los *Entretiens d'archéologie et d'histoire* (1994-1997); Paul Cartledge, Edward E. Cohen y Lin Foxhall (comps.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, o breves síntesis, con bibliografías que remiten a los trabajos más recientes, como: Léopold Migeotte, *L'Économie des cités grecques. De l'archaïsme au Haut-Empire romain*, París, Ellipses, 2002, y Neville Morley, *Trade in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. En este aspecto, son particularmente representativos de la corriente más extrema, en Francia, los artículos reunidos en Alain Bresson, *La Cité marchande*, Burdeos, Ausonius, 2000 (donde se encontrarán afirmaciones

como ésta: "La 'nueva ortodoxia' considera que el mercado no existía en las sociedades antiguas", p. 272); y, en el mundo anglosajón, los de Lisa Kallet (véase últimamente "The Athenian economy", en Loren J. Samons II [comp.], *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 70-95). A veces es difícil, en algunos trabajos, discernir entre lo que corresponde a la inquietud legítima de aportar cierta luz a las nuevas contribuciones de la arqueología y lo que traduce (a despecho de algunas precauciones oratorias, y con el pretexto de superar una presunta ortodoxia "finleyana") una voluntad de reafirmar la universalidad y la primacía del "factor económico", en resumen, la traducción en el ámbito de la investigación de un movimiento general de la sociedad, y se hallarán aquí curiosas camaraderías entre marxistas y marxistizantes que siempre habían aceptado con reticencias la posición "sustantivista" y liberales "economicistas". (Sólo hemos podido tener en cuenta aquí obras publicadas antes de septiembre de 2007.)

(2) Sobre la reglamentación de la actividad económica, véanse los textos reproducidos en Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés…, op. cit.*, pp. 315-355. Se encontrarán numerosos ejemplos en Léopold Migeotte, *L'Économie des cités…, op. cit.*, pp. 31-51, 82-94 y 120-139.

(3) "Según Heródoto (I, 94), la idea no era griega sino que pertenecía a los lidios […]. Sin embargo, algunos estudiosos la atribuyen a ciudades de Jonia, como Éfeso" (Léopold Migeotte, *L'Économie des cités…, op. cit.*, p. 46; véanse también pp. 46-49 y 101-105). Véase asimismo el artículo esencial de Édouard Will, "De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie" [1954], en *Historica Graeco-Hellenistica…, op. cit.*, pp. 89-123.

(4) Las *hetaireiai:* calificadas a veces (Chantraine, *s. v.*) de "clubes políticos"; la palabra viene de *hetairos,* atestiguado desde Homero en el sentido de "compañero, camarada (de combate), miembro de una misma clase de edad", y cuyo femenino dio "hetaira"; véase Philippe Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1968; edición puesta al día, con un suplemento, París, Klincksieck, 1999. En la Atenas clásica, dice Édouard Will, "esas *hetaireiai* ('compañerismos', 'camaraderías') no eran más que círculos de amigos políticos reunidos en torno de un personaje o una familia de cierta importancia […]. En sí mismas, las hetairías carecían de color político definido y sólo eran instrumentos al servicio de camarillas, pero, en cuanto forma social, tenían un sello aristocrático que explica que apenas pueda distinguírselas fuera de la escena política" (*Le Monde grec…, op. cit.*, p. 386).

(5) Un "pensador de la democracia" o, como se dice en Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana* II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), p. 48, un filósofo "de la ciudad democrática". "Decir que fue un demócrata, como lo hace Castoriadis, sin duda es excesivo", escribe Pierre Vidal-Naquet en "Castoriadis et la Grèce ancienne", en *LQHG 1*, p. 33. Formulación que, en todo caso, va contra la opinión común (que sigue sin prestar mucha atención a Aristóteles, *Política,* III, 10, 1281a 40-1281b 7, ni a la *Constitución de los atenienses,* XLI, 2, la otra cita predilecta de Castoriadis a este respecto, sin que sea discutible la autenticidad de la *Política,* cualquiera sea su grado de heterogeneidad o inconclusión). Castoriadis se interesaba sobre todo en la profundidad de la reflexión aristotélica sobre la justicia: véase "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous" [1975], reed. en *Les Carrefours…, op. cit.*, pp. 249-316, en especial pp. 268-313; reed.: París, Seuil, col. Points, 1998, pp. 325-413, en especial pp. 350-409. Por otra parte, insistió lo suficiente, incluso aquí, p. 224, en las dificultades o las aporías de la posición de Aristóteles.

(6) Sobre estas cuestiones, véanse Moses I. Finley, *L'Invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine* [1983], trad. fr., París, Flammarion, 1985 [trad. esp.: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986]; John Kenyon Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem (NH), The Ayer Company, 1984; David Whitehead, *The Demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C.*, Princeton, Princeton University Press, 1986; Robert K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press,

1986, y Mogens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* [1991], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1993; de Claude Mossé, "*Politeuomenoi* et *idiôtai*: l'affirmation d'une 'classe politique' à Athènes au IVe siècle" (1984) y "Les relations de 'clientèle' dans le fonctionnement de la démocratie athénienne" (1994-1995), reed. en *D'Homère à Plutarque. Itinéraires historiques*, Burdeos, Ausonius, 2007, pp. 209-216 y 189-195, y Peter J. Rhodes, "Who ran democratic Athens?" (2000), reed. en Eric W. Robinson (comp.), *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 201-209.

XXII. Seminario del 1° de junio de 1983

(1) Sobre la significación del "diálogo de Melos", véase Édouard Will, *Le Monde grec et l'Orient*, vol. 1: *Le Ve siècle (510-403)*, París, PUF, 1972, pp. 503-505 [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente*, vol. 1: *El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal, 1997]: "El diálogo de Melos permite, pues, identificar una contradicción fundamental de la época: la libertad, la igualdad, la amistad, esos bienes intangibles dentro de la comunidad, no lo son en el exterior, donde el derecho es creación de la fuerza". Lo cierto es que "la ciudad ateniense no era el ideal de la pura justicia, ni su imperio la encarnación de la pura opresión". Véase también Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre*, París, Les Belles Lettres, 1947, pp. 230-259.

(2) Castoriadis quiere alertar aquí sobre todo lo que distingue la *arkhé* (la dominación o "imperio") de los atenienses del imperialismo económico de los siglos XIX y XX. Véase Édouard Will, "L'Empire athénien", en *Le Monde grec...*, *op. cit.*, pp. 171-218 [trad. esp.: "El imperio ateniense", en *El mundo griego...*, *op. cit.*, pp. 157-199], y en especial: "el imperialismo se concibió como un medio de poder y [...] su motor constante fue la voluntad de dominación". La *arkhé* tiene su fin en sí misma: "Comporta sin duda aspectos económicos, pero que son del orden ya sea de los medios, ya de las consecuencias, no de los fines" ("El imperio ateniense", *op. cit.*, p. 210). Véase también, en el mismo sentido, Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne* [1973], trad. fr., París, Payot, 1976, pp. 102 y 103 [trad. esp.: *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980], y "L'Empire athénien: un bilan" (1978), trad. fr. en *Économie et société en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1984, pp. 59-88 [trad. esp.: "El imperio ateniense: un balance", en *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 60-84]. Sobre los aspectos históricos, Russell Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1972, y sobre la *arkhé* de los atenienses a través de la obra de Tucídides, Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme...*, *op. cit.*

(3) Además de los artículos de Moses I. Finley citados a pie de página –y, sobre la acusación de impiedad, los textos mencionados *supra*, nota (2) del seminario del 4 de mayo de 1983–, pueden consultarse las observaciones finales de Édouard Will, "Le procès de Socrate", en *Le Monde grec...*, *op. cit.*, pp. 679-685 [trad. esp.: "El proceso de Sócrates", en *El mundo griego...*, *op. cit.*, pp. 607-612]; Claude Mossé, *Le Procès de Socrate*, Bruselas, Complexe, 1987; Isidor Feinstein Stone, *The Trial of Socrates*, Boston, Little, Brown and Co., 1988 [trad. esp.: *El juicio de Sócrates*, Madrid, Mondadori, 1988] (y la reseña de Bernard M. W. Knox, "Philosopher and *polis*", reed. en *Backing into the Future. The Classical Tradition and Its Renewal*, Nueva York, W. W. Norton and Co., col. Poets and Polis, 1994, pp. 244-251), y Gregory Vlastos, "Pourquoi Socrate a-t-il été condamné?", en *Socrate* [1991], trad. fr., París, Aubier, 1994, pp. 398-404. Eric Robertson Dodds creía en una "reacción contra la Ilustración" a fines del siglo V, de la que el proceso formaría parte (*Les Grecs et l'irrationnel* [1959], trad. fr., París, Aubier-Montaigne, 1965, p. 175-199 [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1999; 1ª ed.: Madrid, Revista de Occidente, 1960]). Al contrario, Martin Ostwald ve en los procesos por *asébeia* medidas suscitadas por el temor justificado de maniobras de los círculos oligárquicos (*From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 528-550).

I-VII. Seminarios del 9 de noviembre de 1983 al 18 de abril de 1984 (no incluidos o perdidos)

VIII. Seminario del 25 de abril de 1984

(1) Desde 1927, en *Sein und Zeit*, y luego en 1947 en "Platons Lehre von der Wahrheit" (1940), en Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über "Humanismus"*, Berna, Francke, 1947; trad. fr.: "La doctrine de Platon sur la vérité", en *Questions II*, París, Gallimard, 1968, pp. 117-163 [trad. esp.: "La doctrina platónica de la verdad", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000]. Véase también Martin Heidegger, "Alèthéia" (conferencia pronunciada en 1943), trad. fr. en *Essais et conférences*, París, Gallimard, 1958, pp. 310-341 [trad. esp.: "Aletheia", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994]. En contra, las puntualizaciones de Paul Friedländer, *Platon*, 3ª ed., Berlín, W. de Gruyter, 1964 [trad. esp.: *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid, Tecnos, 1989].

(2) Algunos autores criticaron recientemente (contra quienes ponen el acento de una manera considerada demasiado enfática en la función "social" o "política" de la tragedia ática, y su contexto ateniense y democrático) lo que a su juicio es una nueva "ortodoxia" que borra los otros aspectos: véanse Jasper Griffin, "The social funcion of Attic tragedy", en *The Classical Quarterly*, 48(1), 1998, pp. 39-61, y Peter J. Rhodes, "Nothing to do with democracy: Athenian drama and the *polis*", en *The Journal of Hellenic Studies*, 123, 2003, pp. 104-119 [trad. esp.: "Nada que ver con la democracia: el teatro ateniense y la *polis*", en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 39, 2006]. Se encontrará el punto de vista criticado en Christian Meier, *De la tragédie grecque comme art politique* [1988], trad. fr., París, Les Belles Lettres, 1991; Pat E. Easterling (comp.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, o Simon Goldhill, "Civic ideology and the problem of difference: the politics of Aeschylean tragedy, once again", en *The Journal of Hellenic Studies*, 120, 2000, pp. 35-46. Si bien discierne lo que en la tragedia ática podía ser "no ateniense" o "no democrático", Jeffrey Henderson ("Drama and democracy", en Loren J. Samons II (comp.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 179-195), llega a esta conclusión: "But in the end, it is hard to imagine that Athenian

drama could have flourished as it did under any other system [Pero, en definitiva, cuesta imaginar que el teatro ateniense hubiera podido florecer como lo hizo bajo cualquier otro régimen]" (p. 192).

(3) Un pasaje célebre de Platón, *Fedro*, 243a, da testimonio de una tradición asociada al nombre del poeta Estesícoro (siglos VII-VI a. C.): tras componer un canto que abordaba la leyenda de Helena y el papel (catastrófico) de ésta en el desencadenamiento de la Guerra de Troya, habría quedado ciego y recuperado la vista luego de componer un segundo canto, o palinodia, a guisa de "desmentida".

(4) No hay acuerdo sobre el orden de las piezas entre los especialistas que aceptan la autenticidad esquileana y, por lo tanto, la existencia de una trilogía; la mayoría considera que el *Prometeo portador del fuego* constituía la tercera parte. Véase Suzanne Saïd, "L'énigme de la *Prométhie*", en *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, París, Klincksieck, 1985, pp. 21-23. Ése era ya el orden propuesto por Paul Mazon en la noticia de su edición (1921-1925). El orden propuesto por Castoriadis es el de Max Pohlenz; véase Albin Lesky, *Greek Tragedy* [1938], Londres y Nueva York, E. Benn/Barnes & Noble, 1965, pp. 86-89 [trad. esp.: *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1973].

(5) En lo referido al cuestionamiento de la autenticidad, véase sobre todo la obra de Mark Griffith, *The Authenticity of "Prometheus Bound"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (y la crítica de C. J. Herington en su reseña sin título en el *American Journal of Philology*, 100[3], 1979, pp. 420-426). Al término de un extenso análisis de la lengua, el estilo, la métrica y la estructura dramática, Suzanne Saïd, en "Le problème de l'authenticité", en *Sophiste et tyran…, op. cit.*, pp. 27-80, concluye: "La forma del *Prometeo encadenado* no me parece propicia para cuestionar la atribución de esta obra a Esquilo". Véanse, de todos modos, las reservas de Anthony J. Podlecki, que defiende la posición de Griffith en una reseña sin título en *The Journal of Hellenic Studies*, 108, 1988, pp. 224-226. La obra de Saïd contiene además un tratamiento exhaustivo de la "cuestión del poder de Zeus" en el *Prometeo* (pp. 233-340). Sobre las relaciones con la teología de Esquilo, véase también Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1971, pp. 95-103.

IX-X. Seminarios del 2 y el 9 de mayo de 1984 (no incluidos)

XI. Seminario del 16 de mayo de 1984

(1) Sobre la aparición más o menos concomitante de otros prosistas (como Ferécides de Siros) en el área occidental, y en líneas más generales sobre las implicaciones del uso de la prosa en escritos de alcance teórico, véanse las puntualizaciones de André Laks, "Écriture, prose, et les débuts de la philosophie grecque", en *Methodos*, 1, Villeneuve-d'Ascq, 2001, "La philosophie et ses textes", pp. 131-151. Hoy la revista se encuentra disponible en línea en: <http://methodos.revues.org>.

(2) Sobre la estructura de las *Historias*, véase John Linton Myres, *Herodotus. Father of History*, Oxford, Clarendon Press, 1953, pp. 88-134. Myres alertó sobre un principio de composición que compara con el de un frontón: "Whereas, in a romance or a drama, event follows on event, in an order of time, to a final climax or catastrophe, in 'pedimental' composition, whether in narrative or in sculpture and painting, the climax is central and episodes are ranged on either hand –or, in narrative, before and after– to prepare for it or reveal its consequences [Mientras que en un romance o una pieza teatral un suceso sigue a otro en un orden temporal, hasta llegar a un clímax o catástrofe final, en la composición de 'tipo frontón', sea en la narrativa o en la escultura y la pintura, el clímax tiene un carácter central y los episodios se disponen a uno y otro lado –o, en la narrativa, antes y después– para prepararlo o revelar sus consecuencias]" (p. 62).

(3) Véase Édouard Will, *Le Monde grec et l'Orient*, vol. 1: *Le vᵉ siècle (510-403)*, París, PUF, 1972 , p. 514 [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente*, vol. 1: *El siglo v (510-403)*, Madrid, Akal, 1997]: "La historia y la sofística son hermanas". En contra, Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, trad. fr., vol. 1, París, Gallimard, 1964, p. 437 (1ª ed. al.: 1934; 2ª ed.: 1936) [trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978]: "En la era de la investigación científica y la lógica sofística, su obra fue, por así decirlo, una resurrección de la tradición épica que las críticas racionales de Hecateo habían socavado; digamos incluso que se trata de un nuevo brote del viejo árbol de la epopeya".

(4) Véase, por ejemplo, Monique Trédé y Paul Demont, "Introduction" y "Dossier sur Protagoras", en Platón, *Protagoras*, París, Librairie générale française, col. Le Livre de Poche, 1993.

(5) Véase Claude Calame, para quien "es inútil hacer a los textos literarios que la tradición nos ha transmitido de manera fragmentaria preguntas a las cuales, por esencia, no son capaces de responder". A su entender, en Heródoto sólo podría encontrarse un "prolongado trabajo de reformulación y elaboración significante en el sentido de la ficción imaginativa y especulativa". Véase Claude Calame, "La prose d'Hérodote" (1986), reed. en *Le Récit en Grèce ancienne*, París, Belin, 2000, pp. 136 y 137.

(6) A veces se pretendió reducir a Heródoto, a través del estudio de tal o cual elemento estilístico o compositivo, a la recuperación en prosa de los procedimientos de "heroización" épica (véase Werner Jaeger, así como otros en nuestros días). También puede pensarse que Heródoto comparte con Homero, los poetas líricos y los trágicos elementos esenciales de una misma concepción del mundo: en el lenguaje de Castoriadis, los mismos esquemas imaginarios. Lloyd-Jones señala que Wilamowitz o Jacoby, a comienzos del siglo XX, veían en él a un hombre que oscilaba entre el racionalismo jonio y supersticiones religiosas tradicionales. Pero Heródoto "interpreted history in terms of the outlook upon human life common to educated persons of his place and time. His work is pervaded by all the characteristic features of the archaic Greek outlook; notably a conviction of the all-powerfulness of the gods and the insignificance of man, and a belief that the gods mantain the universal order of justice by chastising not only mortals who offend against each other but also mortals who infringe by word or action their own peculiar prerogatives [interpretaba la historia en términos de la perspectiva común a las personas instruidas de su lugar y su tiempo. Empapan su obra todos los rasgos característicos de la perspectiva griega, en especial la convicción sobre la

omnipotencia de los dioses y la insignificancia del hombre y la creencia de que, para mantener el orden universal de la justicia, los dioses castigan no sólo a los mortales que se agravian unos a otros sino también a los que, en la palabra o los actos, transgreden sus propias prerrogativas singulares]". Véase Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1971, pp. 58 y 59. Véanse también las juiciosas observaciones de Monique Trédé, "Hérodote, père de l'histoire ou 'père des mensonges'?", en Suzanne Saïd, Monique Trédé y Alain Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, París, PUF, 1997, pp. 185-194.

(7) Cosa que se reconoció desde la Antigüedad. Pero Plutarco consideraba el relato tan digno de Solón que se negaba a rechazarlo en nombre de "presuntos cuadros cronológicos" ("Vida de Solón", XXVII, 1).

(8) Véase Heródoto, *Historia*, I, 32 (Solón a Creso); III, 40-43 (Amasis y Polícrates: sobre la alternancia de éxitos y fracasos, necesaria para no suscitar los celos de los dioses), y VII, 10 (Artabano a Jerjes: "el cielo, celoso [...] sólo se permite el orgullo a sí mismo, y a nadie más"). Sobre esta noción de *phthonos*, tan difícil de comprender, comentarios esclarecedores en Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, *op. cit.*, pp. 55-70. Para Plutarco, en "Sobre la malevolencia de Heródoto", cinco siglos después de éste, la idea es blasfema: completamente incomprensible. Ya parecía inaceptable a Platón (*Timeo*, 29e, y *Fedro*, 247a) y Aristóteles (*Metafísica*, 983a 3 y 4: en este aspecto, los poetas son "mentirosos").

(9) Se encontrarán las referencias a la literatura dedicada al método de Heródoto, así como discusiones estimulantes, en Guy Lachenaud, *L'Arc-en-ciel et l'archer. Récits et philosophie de l'histoire chez Hérodote*, Limoges, Pulim, 2003 (refundición de una tesis publicada en 1978); François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1980; ed. rev. y aum.: París, Gallimard, col. Folio, 2001, pp. 395-459 [trad. esp.: *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004]; Catherine Darbo-Peschanski, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérédotéenne*, París, Seuil, 1987, pp. 84-88, y Jeannine Boëldieu-Trévet y Daphne Gondicas, *Lire Hérodote*, París, Bréal, 2005, pp. 24-34.

(10) Sobre la "lucha póstuma de Heródoto contra sus detractores", véase sobre todo Arnaldo Momigliano, "La place d'Hérodote dans l'histoire de l'historiographie" (1958), trad. fr. en *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, Gallimard, 1983, pp. 169-185 [trad. esp.: "El lugar de Heródoto en la historia de la historiografía", en *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984]. Para Oswyn Murray, "Greek historians", en John Boardman, Jasper Griffin y Oswyn Murray (comps.), *The Oxford History of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 183, la presencia de todo lo que otros, luego de Tucídides, no consideraron histórico es lo que convierte justamente a Heródoto en "more modern than any other ancient historian in his approach to the ideal of total history [más moderno que ningún otro historiador antiguo en su aproximación al ideal de la historia total]". Y Moses I. Finley, *The Greek Historians*, Londres, Chatto and Windus, 1959, p. 6: "Herodotus was a most subtle mind, and the story he told was complex, full of shadings and paradoxes and qualifications. [...] His great discovery was that one could uncover moral problems and moral truths in history, in the concrete data and experience, in a discourse which was neither freely imaginative like that of the poets nor abstract like that of the philosophers. That is what history meant for Herodotus; and nothing could be more wrong-headed than the persistent and seemingly indestructible legend of Herodotus the charmingly naïve storyteller [Heródoto era un espíritu de extrema sutileza, y la historia que contaba era compleja y estaba llena de gradaciones, paradojas y matices. (...) Su gran descubrimiento fue que en la historia, en los datos y la experiencia concretos, se podían sacar a la luz problemas y verdades morales, y hacerlo en un discurso en que no primaban la libertad imaginativa, como en el de los poetas, ni la abstracción, como en el de los filósofos. Eso significaba la historia para Heródoto, y nada podría ser más erróneo que la persistente, obstinada y aparentemente indestructible leyenda que lo presenta como un narrador de encantadora ingenuidad]". A pesar de la evaluación hipercrítica de Detlev Fehling (*Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1971), Heródoto parece estar en vías de ganar esta "lucha

póstuma": véanse las contribuciones de Immerwahr, Fornara o Lateiner, y, en Francia, las de Lachenaud, Hartog y Payen.

(11) Michel Casevitz, "Sur *eschatia,* histoire du mot", en Aline Rousselle (comp.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité,* Perpiñán y París, Presses universitaires de Perpignan/De Boccard, 1995, pp. 19-30.

(12) En particular en la célebre controversia de Valladolid de 1550-1551, que enfrentó a Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. En ella, los dos adversarios rivalizaron en materia de erudición aristotélica (Ginés de Sepúlveda acababa de terminar una traducción latina de la *Política)* sobre la cuestión de si los indios eran o no "esclavos por naturaleza". Véase Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle* [1949], trad. fr., París, Plon, 1957 [trad. esp.: *La lucha por la justicia en la conquista de América,* Buenos Aires, Sudamericana, 1949].

(13) Contra la imagen de un Heródoto "helenocentrista", véase Edmond Lévy, "Hérodote *philobarbaros* ou la vision du barbare chez Hérodote", en Raoul Lonis (comp.), *L'Étranger dans le monde grec,* vol. 2, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1992, pp. 193-244.

XII. Seminario del 23 de mayo de 1984

(1) Sobre el "diálogo persa", véase Pierre Lévêque y Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien,* París, Les Belles Lettres, col. Annales littéraires de l'université de Besançon, núm. 65, 1964; reed.: *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque, de la fin du VIe siècle à la mort de Platon,* París, Macula, 1983, pp. 27-32, que remiten, con respecto a la noción de isonomía y sus relaciones con *eunomía* y democracia, a los artículos esenciales de V. Ehrenberg (1946, 1950) y G. Vlastos (1953). Para Édouard Will (que cita sobre este punto a Albrecht Dihle, "Herodot und die Sophistik", en *Philologus,* 106, 1962, pp. 207 y ss.), se trata de un "debate puramente griego" en el que Heródoto se inspira tal vez en una fuente sofística *(Le Monde grec et l'Orient,* vol. 1: *Le Ve siècle (510-403),* París, PUF, 1972, p. 507 [trad. esp.: *El mundo griego y el Oriente,* vol. 1: *El siglo V (510-403),* Madrid, Akal, 1997]). Ésa es también la opinión de François Lasserre, "Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions", en *Museum Helveticum,* 33(2), 1976, pp. 65-84. Se pueden consultar asimismo Jacqueline de Romilly, "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote", en *Revue des études grecques,* 72, 1959, pp. 81-99, y Edmund Lévy, "Les *dialogues perses* (Hérodote, III, 80-83) et les débuts de la science politique", en *Lalies,* 22, 2003, pp. 119-145.

(2) Véase Pierre Lévêque y Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien, op. cit.,* p. 30: "Antes de Heródoto, sólo dos textos utilizan la palabra *isonomía* o el adjetivo del que deriva, *isónomos*". Véase asimismo Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy,* Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 96 (pero también la crítica de Édouard Will [1971], reed. en *Historica Graeco-Hellenistica. Choix d'écrits, 1953-1993,* París, De Boccard, 1998, pp. 499-513). Sobre las relaciones del término con *demokratía* e *isegoría,* véase Kurt A. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece,* Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994, pp. 207 y 208.

(3) La opinión mayoritaria de los más grandes historiadores y filólogos (por ejemplo, E. Meyer y F. Jacoby) siempre fue que Heródoto era proateniense. De todas maneras, algunos han propuesto recientemente un análisis diferente de VII, 139 (los atenienses, "salvadores de Grecia"). Pero parece difícil compatibilizar V, 78 con la imagen de un Heródoto partidario de Esparta...

(4) Véase Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* [1976], trad. fr., París, Maspero, 1979; reed.: París, Gallimard, col. Folio histoire, 1991, para las referencias a los textos bíblicos (pp. 91 y 92) [trad. esp.: *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

ÍNDICE ANALÍTICO

Esta edición de *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2*,
de Cornelius Castoriadis, se terminó de imprimir
en el mes de febrero de 2012 en los Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
Consta de 3.000 ejemplares.